

Дитмар Шон

## СВ. ЙОАН ДАМАСКИН И НЕГОВИЯТ ПРИНОС към средновековния спор за „правилната религия“<sup>1</sup>

**Abstract:** Dietmar Schon, *St. John Damascene and His Contribution to the Medieval Controversy over the “Right Religion”*.

The 100th chapter of the book *On Heresies* presents a peculiar mixture: a dispassionate, realistic exposition alongside scathing criticism. It includes verifiable facts about Islam and the Qur’an, interspersed with mere allegations. The text juxtaposes attacks with defenses of the true faith, with themes shifting rapidly and without discernible consistency. Only specific aspects are thoroughly developed in a comparative context; repetitions occur despite the text’s brevity, and stylistic devices appear abruptly. St. John of Damascus employs various stylistic techniques and argumentative methods to support his theses and construct a form of judicial defense aimed at demonstrating that Islam is a false religion while affirming his own faith as the true one. The transition to the third part of the *Fountain of Knowledge* trilogy—*An Exact Exposition of the Orthodox Faith*—is presented dramatically, moving from a detailed refutation of fallacies to a clear exposition of the true religion, which St. John wholeheartedly believed in and advocated: Chalcedonian Orthodoxy.

**Keywords:** *Islam, Orthodox Polemics, Dogmatic Theology, Near East*

Първо бих искал да изкажа моите най-сърдечни благодарности към декана на Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“, г-н проф. д-р Александър Омарчевски, както и на г-н проф. д-р Божидар Андонов, а и на цялата професорска колегия за поканата за тази гостенска лекция. Много се радвам за това, че вече за втори път мога да говоря тук пред Вас. За мен това е ясен знак, че се утвърди добър контакт между Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ и Източноцърковния институт на католическата епархия Регенсбург. А ако към това добавим и съвместно проведената в Ре-

---

<sup>1</sup> Преводът е извършен от Божидар Андонов. Текстът е публична лекция, изнесена през 2016 г. в Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски“.

генсбург през октомври, 2017 г., образователна седмица, вече може да се говори за успешно, съвместно сътрудничество между двете богословски институции. Ние работим по въпроса това сътрудничество да бъде продължено през есента на тази година и също през 2019 г.

От няколко години се забелязва възобновен интерес към група литературни произведения от Средновековието. При това става дума за ранни спорове с исляма под перото на християнски автори и особено от такива, които принадлежат към Православието. По-долу ще разгледам един от тези автори, това е св. Йоан Дамаскин.

### 1. Православният спор с исляма: полемика или доказателство за истинната вяра?

Арабската инвазия и нейните непосредствени последствия подтикват християнските автори да изпитат тези събития още през VII в. Едва няколко десетилетия по-късно за първи път е се пише ислямската религия на новите господари на Изтока. Литературното измерение на тези събития често се квалифицира като „полемика“, защото съответните текстове са белязани от остра критика, хапливост и изопачени тълкувания. Такава полемика във връзка с някоя религия днес се счита за обидна и неуместна. Тук трябва да въведем първото уточнение. Георг Браунгарт подчертава три значими в тази връзка гледни точки в енциклопедична статия към термина „Полемика“<sup>21</sup>: а. Терминът „ПОЛЕМИКА“ е бил използван във връзка с обществено решени, в повечето случаи личностно ориентирани спорове през вековете, като ценностнонеутрална дума. б. Отрицателна конотация на термина може да се види едва от VIII в. насам; в. В класическата антична риторика действително не се открива жанр „Полемика“, но затова пък има указания за полемични текстове във връзка с юридическия език.

Особено значение добива връзката с израза от риториката „юридически език“ и по-точно с пламенната защитна реч пред съда в полза на „клиент“, оценен като нуждаещ се от защита. Този топос със сигурност е бил познат на обучената в духа на античните образователни идеали християнска личност от Близкия Изток – човек като

---

<sup>2</sup> Braungart, Georg, „Polemik“. – in: RGG4, Bd. 6 (Studienausgabe), Mohr Siebeck Tübingen, 2003, Sp. 1439-1440.

Йоан Дамаскин. Ако тази гледна точка се вземе сериозно, става ясно следното: намерението не е да бъде унижена другата религия и нейните вярващи. Поставените под въпрос „полемични“ сблъсъци на средновековните автори с исляма са в услуга преди всичко на търсенето на истината. Следователно става дума за опит, на фона на собствената твърда верска убеденост да се изведе обосновано разграничаване на фалшивата от истинната религия.

2. Св. Йоан Дамаскин: глава 100 от  
Liber de haeresibus = Книга за ересите

Следва да разясня по-подробно един документ на тази литературна група – глава 100 от Liber de haeresibus на Йоан Дамаскин. Този текст, обхващащ само няколко страници, представлява най-ранно добитото свидетелство на гръцки език за изобличаване на исляма като фалшива религия и – в изводите – доказване на християнството като истинната религия. „Книга за ересите“ и завършващата я глава 100, както е известно, е част от един далеч по-обстойно изложен труд в 3 части – „Извор на знанието“, и е съставена на гръцки език. Нейната първа част, „Диалектика“, третира философските основи; втората част – „За ересите“ – представя 100 заблуди или отклонения от Истината; третата и далеч по-обхватна част е „Точно изложение на православната вяра“. Дори само това триделно деление говори много за намерението на автора: той е целял да състави кратък и въпреки това изчерпателен философско-теологически компендиум. Този труд е трябвало да бъде надежден и ориентиран към традицията пътепоказател за неговите единовърци, които междуременно са под натиск да преминат в другото вероизповедание. Преди всичко обаче с цялото си творчество Дамаскин се вижда като действащ в услуга на Истината<sup>3</sup> – мотивация, която следва да приемем за водеща и за неговите изказвания относно исляма.

3. За поставените цели и начина  
на представяне на глава 100 в „Книга за ересите“

Съдържанието на краткия текст е многократно изследвано. При

---

<sup>3</sup> Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, Brill Leiden, 1972, p. 51 mit FN 5.

това често в центъра на изследванията стои преди всичко въпросът дали и доколко текстът съдържа достоверна информация за исляма и за създаването на тази религия, и доколко аргументирано Йоан е боравил с информациите, които са му били на разположение (или са ползвани изборително от него). Подробен пример за такъв анализ предлага Даниел Й. Заас<sup>4</sup>. Неговото изследване показва многообразна картина, която Йоан е сглобил от много и различни отделни части: характера на откровението и възможни източници на Корана, спор за пророческите претенции на Мохаммед, неговата личност и начин на живот, въпроси свързани с Мека, кааба (=древния кубичен езически храм) и поклонническия ритуал, точни или наложили се аспекти на едно религиозно законодателство и др. В своите интерпретации Заас показва много интересни преки връзки между средновековния текст на Дамаскин и днешното разбиране за ранния ислям. Накрая Заас квалифицира представянето на Йоан като „Есе за исляма“<sup>5</sup>. Но една такава квалификация като „Есе за исляма“ предполага, че Дамаскин се е интересувал от исляма като такъв, и е искал да даде първоначална информация на своите читатели. Относно това, разбира се, съществуват съмнения.

Подобен принос към анализа на глава 100 предлага Игор Похошайев<sup>6</sup>. Той разглежда въпроса за точната информация за исляма само обобщено, но затова пък повече разяснява въведените от Йоан стилистично-аргументативни средства, с оглед на кръга от адресати на произведението. Както Заас, така и той все пак квалифицира текста на Йоан като „изследване за исляма“. Но той разпознава необходимостта да се доизясни мотивацията на Дамаскин и я открива в особените обстоятелства на времето, и в неговото лично притеснение<sup>7</sup>. По този начин Похошайев загатва за религиозно-политическия обрат под ръководството на Халиф Умар II (717-720); този обрат приключва

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 66-95.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 95: „(...) it is an essay on Islam, in a book of Christian heresies“.

<sup>6</sup> Pochoshajew, Igor, „Johannes von Damaskos: de Haeresibus 100“. *Islamochristiana* 30 (2004), pp. 65-75.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 69: „Alle stilistischen Eigentümlichkeiten der Islamabhandlung sind damit jedoch nicht erklärt. Eine zusätzliche Klarheit in der Sache kann meines Erachtens aus den gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in der Zeit des Johannes vollzogen, und der persönlichen Betroffenheit des Autors durch das politische Geschehen seiner Zeit gewonnen werden“.

с компетентните услуги на християни в администрацията, досега с удоволствие ангажираните за това, но отсега нататък те са приканвани да сменят конфесията си с ислямска. Самият Йоан вероятно е бил засегнат от тези мерки. На Похошайев трябва да му се признае, че разглежданата от него „стилистична самобитност“ има нужда от обяснение. Признание заслужава и неговото указание, че религиозно-политическият обрат, извършен от Умар II, е фактор, който трябва да се вземе под внимание. Свързаното с това обяснение, че Йоан бил изложил на хартия в своя текст един вид лично възмездие за принудителния отказ от служба поради преданост към вярата, става неоснователно. Въпросният религиозно-политически обрат засяга не само относително ограничения брой християнски служители на Халифа. Много повече трябва да се изходи от това, че обратът включва доста широки кръгове хора, защото още предшественикът на Умар, ал-Валид е въвел този нов курс в административния апарат. В последствие насилствената смяна на религията като цяло се увеличава, общественият климат за християните генерално се влошава, и те са изложени на увеличаващ се произвол. Към това се включват и куп постепенно наложени мерки, които целят постепенна ислямизация на всички обществени структури<sup>8</sup>. Действително ли трябва да се приеме, че Йоан, принуден от тези обстоятелства, е искал да напише за своите единовеци произведение за исляма? Може да се съмняваме в това.

Според мен глава 100 е насочена към това да насърчи и да сплоти все повече преследваните християни чрез доказателство, че ислямът е „погрешната религия“, а християнството на Халкидонската традиция е „истинната религия“. Изумително примерно подбраните анализи изтъкват важни прозрения за разбирането на Дамаскин и неговия текст. И въпреки това, трябва още по-силно да се фокусираме върху това дали споменатата „стилистична самобитност“ не би могло да се обясни по-добре като страстна пледоария срещу фалшивата религия и индиректно в полза на истинната религия. Подобно на разиграваща се пред съда сцена, става дума за критично преглеждане на „базисен материал“, и за също толкова критична проверка на достоверността от свидетели. Такава защитна реч е водена от целта да

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 73 sq.

се разклатят противниковите позиции, да се посее съмнение в тях; и обратно, трябва да се подчертае всичко, което в конфликтна ситуация може да възстанови и заздрави преследваните доверители. Още по-остро формулирано: колкото повече се отдаде на Йоан, с неговата пледоария да посее съмнение в истинността на новата религия, толкова по-малко атрактивна ще е за застрашените от преминаване в другото вероизповедание християни<sup>9</sup>.

#### 4. Пледоарията на св. Йоан Дамаскин за доказване на истинната и съответната фалшивата религия

Текстът на глава 100 е една своеобразна смесица: безпристрастно, реалистично изложение редом с хаплива критика; факти за исляма и Корана, верността на които може да се провери, редом с голи твърдения; нападките стоят непосредствено до защитата; темите се сменят бързо и без разпознаваема последователност; само отделни аспекти са разработени старателно в сравнителен аспект; въпреки краткостта на текста се срещат повторения; стилистичните средства се променят скокообразно. С помощта на няколко примера бих искал да онагледя, че тази „стилистична самобитност“ на текста може да се обясни с определена мотивация и още повече: с една определена техника на Дамаскин.

Текстът започва с характеристика на ислямското учение посредством неговите вярващи и техния произход. При това Йоан се позовава конкретно на „измаилитите“ и техния произход от Измаил. Като следващо определение той използва „агаряни“ както и „сарацини“. Последното понятие той извежда, позовавайки се на Битие 16:8 от думите на библейската личност Агар, производна дума, която се квалифицира от изследователите като „произволна“, „неоснователна“ или

---

<sup>9</sup> Адел Теодор Кури формулира основната мотивация на автора в тази посока: Reinhold Gleiß/ Adel Theodor Khoury, „Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam“. *Corpus Islamo-Christianum Series Graeca* 3, Echter/ Oros Verlag Würzburg/ Altenberge 1995, p. 45: „Der Islam ist offensichtlich anders als das Christentum, es widerspricht ihm sogar; also kann er nur eine falsche Religion sein. Es reicht also, die Schwachstellen dieser Religion bloßzulegen, die größten Irrtümer aufzudecken, um den orthodoxen Christen den minderen religiösen Wert des Islam vor Augen zu führen“.

„недействителна“<sup>10</sup>. Малкият детайл заслужава внимание. Как един значим автор като Йоан стига до това, да си позволи да предложи на своите читатели такава „напълно неоснователна“ производна дума? Съществува единодушие относно това, че причината не е в оскъдно познаване на Библията. Предполага се, че намерението на Дамаскин е да обоснове по библейски мнението си относно теологичното безплодие на исляма<sup>11</sup>. Действително може да се изходи от това, че както Йоан, така и неговите християнски читатели са познавали текста от Битие 16:8. Ако въпреки това им се предлага такава „нереална“ или „напълно неоснователна“ етимология, то тогава читателите би трябвало да възприемат този пасаж от текста по-малко като сериозно, или библейско обосновано производно, и много повече като игра-на-думи. Една такава игра на думи от своя страна ще накара читателите да се подсмихнат, а към това, на което се подсмивваш – ти губиш както страх, така и уважение. Затова св. Йоан тук не предава нито информация, нито дезинформация; той работи много повече със стилистично средство, с което иска да постигне емоционално въздействие върху читателя: извънредно силните мюсюлмански завоеватели са смъртени и нещо повече – оставени на произвола на читателите.

Св. Йоан многократно се изказва относно предислямската религия на Южна Арабия. За нея изнамира обозначението „идолопоклонници“, които се покланяли на зорницата и на богинята Афродита, която били нарекли „Великата“<sup>12</sup>. През изминалите векове са вложени много усилия и огромна компетентност, за да се свържат данните на Дамаскин с текста от Корана и с днешното познание за предислямската религия на арабите<sup>13</sup>. На заден план отново стои неизказаното предположение, че св. Йоан е искал да предложи на своите читатели безпристрастна, фактическа информация. Действително текстови-

---

<sup>10</sup> Adel Theodor Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam*, p. 60 mit FN 18: „L'auteur transcrit assez librement la reponse d'Agar à l'Ange: ‚Je fuis de devant ma maitresse Sarai. Il lui fait dire: ‚Sara m'a renvoyée vide.‘ Ajoutons que cette étymologie est passablement fantaisiste“. Sahas, Daniel J. *Op. cit.*, p. 71 говори за „произвол“, който Йоан е проявил в тази етимология. Pochoshajew, I. *Op. cit.*, p. 66 bezeichnet die Ableitung des Damaszeners als „völlig grundlos“.

<sup>11</sup> Pochoshajew, I. *Op. cit.*, p. 66 mit FN 6. Мотивацията на Йоан, както е посочено от автора, заслужава одобрение.

<sup>12</sup> Reinhold Gleib/ Adel Theodor Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, p. 75.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.186f. Св. Adel Theodor Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islam*, pp. 23 сл.

ят пасаж за Кааба доказва детайлни познания. Във всеки случай св. Йоан не споменава нищо за предприетото от Мохаммед очищение на Кааба от всички езичници<sup>14</sup>, дали защото това не му е било познато, или съзнателно е спестил информацията. Но и в двата случая изложението на св. Йоан се нуждае от още едно обяснение относно връзките между Кааба и култа към Афродита. Отговорът изглежда, че се крие във въздействието на такива данни. Култът към Афродита принадлежи към пътя, който в „Книга за ересите“ вече е разобличен като погрешен подход на античните гърци – религия, която чрез успешната мисия на християнството на други места е превъзможната отдавна. Св. Йоан Дамаскин по този начин напомня на своите читатели за това, че чрез проповедта на Евангелието най-малкото в пределите на империята исторически още столетия преди исляма, се е оказала подходящото средство, което да помогне истинната религия да си проправи път, а погрешната религия на античните гърци да изчезне. След няколко последващи изложения той отново се връща към култа на Афродита, като квалифицира донесения за Кааба черен камък като „главата на Афродита“, на която хората по-рано се били покланяли и наричали „великата“; на камъка можело да се видят и гравюри<sup>15</sup>. По този начин се намеква, че в противовес на успешната мисия на християнството, появяването на Мохаммед не е довело до преодоляване на погрешната религия на античните гърци, а напротив, тя продължава да съществува в променена форма – сякаш „в лоното“ на исляма. Мисията на Мохаммед по този начин изглежда в сравнение с Християнството, от една страна, излишна, от друга, напразна. Следователно, като резултат, св. Йоан предава на своите читатели впечатлението, че мисията на Мохаммед се е провалила в култа на Афродита, докато християнството отдавна го е преодоляло.

Друг кръг от теми, които св. Йоан третира, засягат личността на основателя на религията, Мохаммед. При това, в сравнение с автори от империята, той демонстрира съдържаност. Неговата главна опорна точка е включена в кратката, използвана още в началния пасаж на

<sup>14</sup> Hamilton Gibb/ J.H. Kramers, Art. „Muhammad“. – In: *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 390-405 (402): „Only he (= Muhammad, Anm. d. Verf.) demanded ruthlessly the destruction of all idols in and around Mecca“. Свп. Albrecht Noth, „Die Hagra“. – In: Heinz Halm (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, 4. Aufl. Beck München 2001, p. 43.

<sup>15</sup> Reinhold Gleiß/ Adel Theodor Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, p. 75.



текста, формулировка „фалшив пророк“<sup>16</sup>. По този начин Дамаскин се връща към един добре познат на неговите християнски читатели феномен: именно появата на фалшиви пророци в старозаветния контекст, които се явяват противници на истинските пророци. Пасажи от Библията, като напр. Йеремия 23:9-32, съдържат подробна критика: „Пророк, който има истински сън, нека разказва съня, и оня, който има послание от Мене, нека говори моето послание вярно“ (Йерем. 23:28). И още: Бог например възвестява в Йерем. 23:30-32, че самият Той е срещу фалшивите пророци. Като резултат, на запознатите със словото читатели на Дамаскин им се предлага познатия топоним, именно „фалшив пророк“ относно пророческата претенция на Мохаммед; едновременно с това у тях се събужда надеждата за Божия намеса в спора за правото на истината.

Квалификацията на Мохамед като „фалшив пророк“ се обосновава от Йоан в поредната атака с две нови обосновки: Мохаммед само е затвърдил Стария и Новия Завет, и е имал ариански учител-проповедник. И двете опорни точки изненадват. В самото начало на коментара на Адел Теодор Коури препраща към Корана, и особено към онези места, които представляват потвърждение на Тората и Евангелието<sup>17</sup>; той остава при тази идентификация, без да обяснява защо в нея може да се разпознае доказателство за фалшив пророк. Относно „арианския монах“ Адел Коури държи на това, че св. Йоан тук е значително по-предпазлив от по-късните автори. Целта на този текстови пасаж Адел Коури разпознава в усилието на Мохаммед да се оспори всяка оригиналност<sup>18</sup>. Това трябва да се одобри. И въпреки това, паралелно присъства и друг значително по-важен аспект. Да се върнем още веднъж за илюстрация към Йерем. 23:30-32. Там фалшивите пророци биват упрекнати, че възвестяват само собственото си слово, а не Божието слово. В Йерем. 23:29 се казва: „Казва Господ: Не е ли словото Ми като огън и като чук, който строшава скалата?“ На сумарното потвърждение на Стария и Новия Завет и използването на отделни фрагменти от тях в Корана, им липсва не само оригиналност,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 187: „Es geht bei allen diesen Angaben darum, die Botschaft Muhammads jeder Originalität zu berauben und sie in die Nähe einer christlichen Häresie zu rücken“.

но и съответно силата на Божието слово. По този начин посоченото от Йоан се оказва теологически аргумент за демаскиране на фалшивите пророци. Съществуването на учител за пророци доказва липсата на типичната при старозаветните пророци възвишена непосредственост на пророческото прозрение към Бога. И тук св. Йоан се аргументира теологически. Ако се вземат и двете изходни точки св. Йоан двукратно установява дефицити в исляма спрямо истинната религия. Като единствен възможен извод на читателя се внушава, че ислямът е религия с недостатъци, проповядвана от фалшив пророк, и следователно тя може да бъде само фалшива.

Колко деликатно подхожда св. Йоан, за да достигне целта си!? Той осветлява и друг малък детайл. На едно място той сякаш хвали влиянието на Мохаммед: последният формулира няколко тези в Корана и по този начин преподава страхопочитание към Бог<sup>19</sup>. Същността на това изказване е „преподаването“! Сравнено със старозаветните образи на пророци, един просто „учител на страхопочитание пред Бог“ не е нито автентичен пратеник на Божието Слово, нито е оригинален; той е в най-добрия случай набожен човек. Тук св. Йоан работи малко повече с намеци, които използва подобно на пледиращ адвокат, който не иска да остане нищо неизпробвано, с което да разклати достоверността на източник на противоположното убеждение, и да посее съмнение в „автентичността“ и „оригиналността“ на исляма.

Значително повече усилия Йоан използва за това да постави под съмнение претенцията за откровение в исляма. Затова той използва друго подобно стилистично средство, а именно – фиктивния диалог, чиито части на речта във всеки случай по много различен начин се превръщат в недостатък на въпросния мюсюлманин. Основният проблем първо се представя чрез два въпроса: кой е свидетел, че Коранът произлиза от Бога? И също: кой пророк е предсказал, че ще се появи пророк като Мохамед?<sup>20</sup> По първия въпрос св. Йоан Дамаскин разяснява доста подробно, че Моисей получава Закона на планината

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 75: „Indem er (= Muhammad, Anm. d. Verf.) in dem von ihm stammenden Buch einige Lehrsätze aufstellte, (...) lehrte er sie auf diese Weise die Ehrfurcht vor Gott“.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 77: „Wer ist denn Zeuge, dass Gott ihm (= Muhammad, Anm. d. Verf.) die Schrift gegeben hat, oder welcher der Propheten hat vorhergesagt, dass ein solcher Prophet (wie er) erscheinen wird“?

Синай пред лицето на целия народ. По втора точка той препраща към пророческото обещание за Месията, което включва и възплъщението, кръстната смърт и възкресението – нещо, което цялостно е изпълнено в Христос. И тогава св. Йоан Дамаскин се връща към техниката с въпросите:

„Как така вашият пророк не е дошъл по този начин, по който други свидетелстват за него, и как така Бог и нему не е предал Писанието(...) във ваше присъствие(...), та и вие да бихте имали доказателство?“<sup>21</sup>

Тук се загатва търсенето на обективни критерии, с чиято помощ да може да се различава истинната от фалшивата религия – усилие, на което по-късни автори са посвещавали още значително по-активни усилия. При св. Йоан критериите „удостоверяване чрез свидетел“ и „обществено достойние на процеса на даване на откровението“ са изведени от Библията, но произведените оттам заключения вече са толкова абсолютизирани, че могат да се приведат като контролни мащаби, едновременно прекриващи време и пространство, за служба на пророците и за автентичност на едно откровение. Св. Йоан Дамаскин разработва този изпит, като се връща към фиктивния диалог и на два пъти опитва техниката с въпросите. Целта е запитаните да се доведат до признание, да не знаят отговора, което пък да ги накарат да мълчат. Затова Дамаскин си служи с техника, която е сравнима с кръстосан разпит пред съда. Тя цели да разкрие вътрешни противоречия на противниковата позиция и дори до известна степен да ги изложи на присмех.

Св. Йоан Дамаскин прилага тази техника и в обратната поска – именно в защита на собствената позиция и за доказателство на неоснователността на упреците срещу християните. При това първо фокусира мюсюлманския упрек към християнското „присъединяване“ към единия Бог и показва вътрешни противоречия, за да защити по този начин християнския догмат за възплъщението. По-нататък той опитва паралелно, като посока форма и аргументация, да обори мюсюлманския упрек към християнско идолопоклонство поради боготворене на Кръста. При това той във всички случаи прекрива рамките на една апология на християнските позиции, за да подготви

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

отново ответен упрек, конкретно поради обожествяването на черния камък на Кааба от мюсюлманите. Похошайев потвърждава, че св. Йоан тук се аргументира много безпристрастно, като първо се позовава на Библията, после на общи рационални причини; при това той прокарва сравнителна преценка на символичното значение на кръста и на Кааба<sup>22</sup>. Това трябва да му се признае. Въпреки това и при този пасаж от текста е на лице въздействието върху читателя, че не е попаднал в марш на познанието, а в емоционално удовлетворение от това да види противника повален със собствените му оръжия.

## 5. Резултат

Примерите въпреки тяхната фрагментарност и избирателност показват, че св. Йоан Дамаскин използва различни стилистични средства и аргументативни „доказателствени“ техники, за да изгради нещо подобно на съдебна защитна реч, която да докаже исляма като фалшива религия и като косвено следствие – да убеди, че собствената вяра е истинната религия. Като опитен адвокат в своята пледоария, той кара своите читатели да се подсмивват, посява съмнения чрез намеци, създава емоционално удовлетворение; поставя под въпрос, подбира едни аспекти и пренебрегва други, редуцира възвишените претенции; той търси обективни критерии като контролни мащаби за характера на откровение на истинната религия; оборва с обективна аргументация, обезценява възражения срещу собственото верско убеждение чрез противоположни примери и разкриване на вътрешни противоречия; във фиктивни „игри“ на въпроси и отговори той кара своите противници да признаят незнание и безсилие, и така ги излага на присмех. Във всичко това на преден план стои въздействието върху неговите читатели. Въздействието върху читателя му е толкова важно, че св. Йоан не се страхува, в глава 100 на „Книга за ересите“ противно на други части на неговите събрани съчинения да скача от тема на тема, и до голяма степен да се откаже от затворено представяне и последователна систематика<sup>23</sup>. За да се възприеме тази

<sup>22</sup> Pochoshajew, I. *Op. cit.*, p. 68 mit FN 27.

<sup>23</sup> Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, pp. 94 sq. Необходимата структура на текста не отразява достатъчно сложността на аргументите на Дамаскин и следователно е само частично убедителна.

особеност, само трябва да се сравни потокът на мисълта в глава 100 с един пасаж от третата част „Извора на знанието“ – „Точно изложение на православната вяра“. Където и да намери допирна точка, той я използва в глава 100, за да окуражи своите уязвими и заплашени от натиск да преминат в чуждото вероизповедание читатели, да стоят твърдо в истинната религия, и за да намали атрактивността на фалшивата за него религия – ислям.

И нещо повече, св. Йоан не възнамерява, да предложи на своите читатели сигурна информация за една нова религия. Вече беше загатнат проблемът текстът на Дамаскин да се охарактеризира като „труд за исляма“. За да стане ясна съществената причина, е нужно старателно разграничаване между целта, която си е поставил Йоан и интересът на съвременните интерпретатори към неговия текст. Заас например започва своето изложение така:

„Важно е да проучим отблизо това, което Йоан Дамаскин е трябвало да докладва и да отбележи за исляма. И то само тогава може да се направи картина за знанията му и оценката му за исляма“<sup>24</sup>.

По този начин, както погледът към първоначалния читателски кръг, така и въпросът за водещия интерес на Дамаскин твърде бързо биват подчинени на интереса на един съвременен изследовател, който иска да анализира нивото на познание за исляма по онова време. Но св. Йоан в никакъв случай не формулира своя текст като историк или изобщо като предтеча на модерните учени-ислямоведи, а като теолог борещ се за истината. Това обяснява защо текстът съдържа една толкова трудна за разгадаване смесица от достоверна информация за тогавашния ислям и неговото възникване, от точни препратки към Корана, но и от изопачавания, от различни интерпретации, а на места също и от измислици.

Въпреки че днес стилът му се възприема отчасти като неodobрително полемичен, св. Йоан не възнамерява да обижда вярващите от другата религия, защото от това неговите читатели не биха имали полза. Много повече той действа като пледиращ адвокат, който без страх в избора на опорни точки и методи страстно застава срещу това, което за него може да е само фалшива религия: исляма. Тази фалшива религия св. Йоан Дамаскин представя на читателя като завършек

---

<sup>24</sup> Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, p. 67.

на „Книга за ересите“ и по този начин като апогей на една злополучна верига на историческо замъгляване на истината. Едновременно с това преходът към третата част на трилогията „Извор на знанието“ – „Точно изложение на православната вяра“, е представен в цялата му драматичност, от най-грубата подробно разобличена заблуда до един толкова по-светло сияещ компендиум на истинната религия – онази религия, в която св. Йоан вярва, и за която той се застъпва безрезервно – Халкидонското православие.