

**Με το βλέμμα στο Ισλάμ.
Ο διάλογος μεταξύ Μανουήλ Β΄ και ενός *Mudarris****

Carlos Martínez Carrasco**

Όταν γίνεται αναφορά στις σχέσεις του Οθωμανικού Εμιράτου και της Ρωμανίας κατά τον 14^ο και 15^ο αιώνα, συνήθως μνημονεύεται ότι το Ισλάμ ήταν ένας πολιτικός παρά ένας θρησκευτικός εχθρός¹, αν και μεταξύ αυτών των δύο εννοιών η διαφορά είναι δυσδιάκριτη. Αρκεί η υπενθύμιση ότι ο καινούριος εκλεκτός λαός, ο ρωμαϊκός λαός, ανήκει σε μια οικουμενική αυτοκρατορία υπό έναν οικουμενικό αυτοκράτορα και διαφέρει όχι μόνο από τους Τούρκους, αλλά και από τους Λατίνους, λόγω της χριστιανικής ορθοδοξίας και της ελληνικής πολιτιστικής κληρονομιάς. Η ενίσχυση της διπλής αυτής ταυτότητας ήταν συνέπεια δύο θεμελιωδών γεγονότων, του Σχίσματος του 1054 και της πτώσης της Κωνσταντινούπολης στους λατίνους μετά την Δ΄ Σταυροφορία, και έφτασε στο αποκορύφωμά της κατά την τελευταία περίοδο. Η αβεβαιότητα του μέλλοντος έκανε πολλούς βυζαντινούς διανοούμενους να στραφούν στην ελληνική αρχαιότητα, να ανακηρυχτούν συνεχιστές της και ταυτόχρονα να απαιτήσουν να διαδραματίσει η Πόλη το ρόλο της «Νέας Ρώμης», σε αντιπαράθεση προς την «Παλιά Αιώνια Πόλη», αντίφαση που αποτελεί τη βάση του νεοελληνικού εθνικισμού και της ιδέας της ανάκτησης της Κωνσταντινούπολης².

Η προσέγγιση, από πλευράς χριστιανών, των απόψεων του Ισλάμ δεν ευσταθεί ως πραγματικότητα. Δεν είναι η πρώτη φορά που θίγεται το θέμα της συγκεκριμένης θρησκείας που παρουσιάζει στο έργο του ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος (1391-1425). Πριν από μια δεκαετία και πλέον, ο καθηγητής Αθανάσιος Αγγέλου επικεντρώθηκε στην ιδέα του κοινού δικαιώματος στον Παράδεισο χριστιανών και μουσουλμάνων³. Παρ' όλα αυτά, το θέμα δεν έχει εξαντληθεί και υπάρχει η δυνατότητα διαφόρων προσεγγίσεων του.

Η παρούσα ανακοίνωση επικεντρώνεται σε δύο χρονολογίες, οι οποίες θεωρούνται κλειδιά στις σχέσεις Ρωμανίας και τούρκων, και στην ιδέα που επικρατούσε μεταξύ των ρωμαίων-βυζαντινών για τους τούρκους κατά τον χειμώνα του 1391-1392 και το φθινόπωρο του 1396. Η πρώτη χρονολογία συμπίπτει με την συμμετοχή του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου στην εκστρατεία που πραγματοποίησε ο Βαγιαζήτ Α΄ ο Κεραυνός (1389-1403) στην Μικρά Ασία ως ανταμοιβή για την «ουδετερότητα» του εμίρη κατά τη διάρκεια του πραξικοπήματος του Ιωάννη Ζ΄ εναντίον του παππού του Ιωάννη Ε΄ (1341-1391) και του θείου του Μανουήλ Β΄⁴, και η δεύτερη συμπίπτει με την ήττα που υπέστησαν οι σταυρόφοροι του Σιγισμόνδο της Ουγγαρίας στην Νικόπολη, στις 25 Σεπτεμβρίου 1396. Έχει επιλεγεί αυτή η περίοδος δεδομένης της κατάστασης υποτέλειας της Ρωμανίας σε σχέση με το οθωμανικό εμιράτο, που σημάδεψε την πολιτική γραμμή των ρωμαίων αυτοκρατόρων.

Οι πηγές στις οποίες αναζητήθηκαν στοιχεία για την τεκμηρίωση της επιλεγείσας οπτικής γωνίας κατατάσσονται σε δύο μεγάλα σύνολα. Το πρώτο είναι, φυσικά, εκείνο που περιέχει τα έργα του αυτοκράτορα, ειδικότερα, τους *26 Διαλόγους με έναν Πέρση*⁵, που γράφτηκαν κατά τη διάρκεια του χειμώνα του 1391-1392, σε αττικίζουσα γλώσσα, γεγονός που επιβεβαιώνει τον ελληνίζοντα χαρακτήρα της ρωμαϊκής κουλτούρας, με την συχνότατη

* Η μετάφραση αυτού του κειμένου έγινε από την Παναγιώτα Παπαδοπούλου.

** Ο Carlos Martínez Carrasco είναι υπότροφος έρευνας του Εθνικού Προγράμματος "Formación del Profesorado Universitario (F.P.U.)" του Υπουργείου Παιδείας της Ισπανίας, ενταγμένος στο Τμήμα Μεσαιωνικής Ιστορίας και Επιστημών και Τεχνικών της Ιστοριογραφίας του Πανεπιστημίου της Γρανάδα, και υποψήφιος διδάκτορας του ίδιου τμήματος. Επίσης είναι συνεργάτης του Κέντρου Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών της Γρανάδα.

¹ Bádenas 2000.

² Ahrweiler 1975, 63, 110 και 122.

³ Αγγέλου 2003.

⁴ Χαλκοκονδύλης (επιμ. Migne) II, col. 69; *Cod. Barb. III* (μετάφρ. Philippides), II.3, p. 25.

⁵ Trapp (επιμ.) 1966. Khoury 1967.

χρήση αρχαϊσμών. Οι συγκεκριμένοι *Διάλογοι* αποτελούν ένα ακόμη δείγμα της έντονης πολεμικής κατά του Ισλάμ, η οποία ξεκίνησε στα τέλη του 7^{ου} και αρχές του 8^{ου} αιώνα, και της οποίας, όπως καταφαίνεται στο έργο του, από τους πρώτους υποστηρικτές ήταν ο Ιωάννης Δαμασκηνός⁶. Οι περιστάσεις που σχετίζονται με την συγγραφή των έργων των δύο προσωπικοτήτων, αν και με διαφορά αιώνων, είναι παρόμοιες. Είναι οι περίοδοι που η ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα απειλείται από τις δυνάμεις του Ισλάμ, δηλαδή, των αράβων τον 7^ο και 8^ο αιώνα, και των τούρκων τον 14^ο και 15^ο αιώνα. Ωστόσο, η διαχείριση των διαφορών μεταξύ του Ισλάμ και του Χριστιανισμού ποικίλουν από τη μία εποχή στην άλλη, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Η προσέγγιση που επιχειρούμε, βασίζεται στην ερμηνεία κυρίως των ιδεών που παρουσιάζονται στους διάλογους σχετικά με την αιτία των νικών των τούρκων και με τον Ιερό Πόλεμο και το ισλαμικό ήθος.

Οι *Διάλογοι* δεν κατανοούνται χωρίς τις *Επιστολές*⁷ που ο Μανουήλ Παλαιολόγος απηύθυνε σε πολλές προσωπικότητες της αυτοκρατίας. Οι πιο σημαντικές επιστολές ίσως είναι εκείνες που έγραψε στον δάσκαλό του Δημήτριο Κυδώνη († 1397), ο οποίος διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην εισαγωγή της δυτικής παιδείας στην Κωνσταντινούπολη με τη μετάφραση του έργου *Summa Theologica* του Θωμά Ακινάτη. Επίσης ήταν ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους των υπερασπιστών της ένωσης των Εκκλησιών, που προσηλυτίστηκε στον Καθολικισμό μετά την εξορία του στην Ιταλία. Η επιρροή του στην ανανέωση της αντι-ισλαμικής πολεμικής οφείλεται στη μετάφραση στα ελληνικά του *Improbatio Alcorani* του Riccoldo de Monte Croce⁸. Οι *Επιστολές* μας φέρνουν αντιμέτωπους με την προσωπικότητα, με τις δοκιμασίες των καιρών που βίωσε και με την προσπάθεια να αντιμετωπίσει τον Μανουήλ Β'. Για τον λόγο αυτό θεωρούνται ως μία από τις πλέον αξιόπιστες πηγές, όχι μόνο για τη γνώση της πολιτικής ατμόσφαιρας της Ρωμανίας, αλλά και για την ψυχολογία της προσωπικότητας που μας απασχολεί.

Το δεύτερο σύνολο πηγών αποτελείται από τα χρονικά. Δεν πρόκειται για καινοτομία, αν αναφερθεί ότι μετά την *Ιστορία* του Ιωάννη Καντακουζηνού (1347-1354), που περιλαμβάνει μέχρι και το πρώτο μισό του 14^{ου} αιώνα, υπάρχει έλλειψη αξιόπιστων πηγών που αναφέρονται στα γεγονότα του τελευταίου αιώνα της Ρωμανίας⁹. Πρέπει να βασιστούμε στις πληροφορίες που παρέχονται από συγγραφείς που έγραψαν το δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα, όταν η Πόλη είχε πέσει ήδη στα χέρια των τούρκων. Οι σημαντικότεροι ιστορικοί αυτής της περιόδου είναι τρεις: ο Δούκας, ο Λαόνικος Χαλκοκονδύλης και ο Γεώργιος Σφραντζής, στους οποίους θα πρέπει να προστεθεί ο Ανώνυμος, ο οποίος τον 17^ο αιώνα συνέγραψε την *Historia Imperatorum Turcorum* που συμπεριλαμβάνεται στο *Codex Barberini III*. Η περίοδος από το 1355/1356, όταν ο Ιωάννης ΣΤ' Καντακουζηνός αφοσιώθηκε στο μοναστικό βίο, και το 1425, έτος του θανάτου του Μανουήλ Β', είναι από τις πλέον σκοτεινές, και πιθανές γνώσεις αυτής της περιόδου βασίζονται σε μεταγενέστερες μαρτυρίες, που σε πολλές περιπτώσεις προκαλούν σύγχυση. Για το λόγο αυτό, η πιστότερη πηγή των γεγονότων των πρώτων χρόνων της βασιλείας του Μανουήλ Β' είναι η *Ιστορία*¹⁰ του Δούκα, η οποία συμβάλλει επίσης στην καλύτερη κατανόηση των Διαλόγων και των *Επιστολών*. Σημαντική είναι η συνεισφορά του *Codex Barberini III* ο οποίος περιλαμβάνει επεξεργασμένη την *Ιστορία* του Λαόνικου Χαλκοκονδύλη¹¹, ενώ το αποδιδόμενο στον Γεώργιο Σφραντζή *Χρονικό*, πιθανότατα πρόκειται για επεξεργασμένη απόδοσή του από τον Μακάριο Μελισσηνό κατά τον 16^ο αιώνα, με συνέπεια για την συγκεκριμένη περίοδο το

⁶ Martínez 2015.

⁷ Dennis 1977.

⁸ Bádenas 2000, 28.

⁹ Ostrogorsky 1985, 461-462.

¹⁰ Δούκας (μετάφρ. Ortolá – Alconchel).

¹¹ Barker 1969, XLIV-XLV.

Βραχύ Χρονικό να θεωρείται σημαντικότερη και πλέον αξιόπιστη πηγή σε σχέση με το *Χρονικό*¹².

Ένα από τα σημεία στα οποία βασίζεται η πολεμική κατά του ισλάμ, είναι εκείνη που το παρουσιάζει ως θρησκεία που επεκτείνεται μέσω της βιαιότητας¹³. Υπό αυτήν την έννοια είναι σημαντικό να εξεταστεί η Οθωμανική επέκταση, ως ένας ιερός πόλεμος, το Τζιχάντ, που πραγματοποιήθηκε από τους *ghuzât*, (ενικ. *ghâzî*), δηλαδή, εκείνους που πολεμούν εναντίον αιρετικών και απίστων, τίτλο που κατείχαν οι πρώτοι εμίρηδες, οι οποίοι θεωρούσαν εαυτούς ως όργανα του Θεού και του Προφήτη του για την εξάπλωση της αληθινής πίστης¹⁴. Ο Μανουήλ Παλαιολόγος δεν μπορεί να κατηγορηθεί ότι έγραψε υποκινούμενος από τα στερεότυπα που επικρατούσαν περί του μουσουλμανικού φανατισμού. Όπως αναφέρθηκε πριν, ο αυτοκράτορας υποχρεώθηκε να πολεμήσει με τον Βαγιαζήτ κατά την διάρκεια της εκστρατείας του στην Μικρά Ασία εναντίον των σκυθών –μη τουρκικά φύλα¹⁵– και υπήρξε μάρτυρας της σκληρότητας και βαναυσότητας του Οθωμανικού στρατού, γεγονός που περιγράφει σε μια επιστολή του προς τον Κυδώνη τον χειμώνα του 1391. Δεν υπάρχει έλεος για κανέναν και όλα είναι δικαιολογημένα από τις θρησκευτικές αρχές της *μαυλάνας*¹⁶. Είναι η εκδίκησή τους για τα δεινά που υπέφεραν οι τούρκοι μουσουλμάνοι στα χέρια των χριστιανών¹⁷. Ο δε Δούκας περιγράφει τον οθωμανό εμίρη ως έναν τύπο βαθιά αντιχριστιανό: «[...] και φανατικό οπαδό του Μωάμεθ, του οποίου τις εντολές ακολουθούσε μέχρι του σημείου να ξενυχτά μηχανορραφώντας εναντίον του πνευματικού ποιμνίου του Χριστού»¹⁸.

Η συμμετοχή του Μανουήλ Β΄ στις στρατιωτικές επιχειρήσεις του τούρκου εμίρη έγινε αιτία να αμφισβητηθεί παρά να θεωρηθεί προστάτης της Ορθοδοξίας, γεγονός που αποδεικνύεται και από τη στάση του πρίγκιπα Βασιλείου Α΄ της Μόσχας (1389-1425) προς την αυτοκρατορική εξουσία. Δεδομένου επίσης ότι η απάντηση στην «επίθεση» του μοσχοβίτη δόθηκε από τον Πατριάρχη Αντώνιο και όχι από τον αυτοκράτορα, αποδεικνύει καθαρά την αναγνώριση και το κύρος που απολάμβανε μόνον ο εκκλησιαστικός θεσμός. Εν ολίγοις, ήταν το Πατριαρχείο που έσωσε –προς στιγμήν– την αυτοκρατορία από την κατάρρευση¹⁹.

Το πέρασμα των στρατευμάτων του Βαγιαζήτ από τη Μικρά Ασία περιγράφεται, στην ίδια επιστολή, ως ένα είδος ταξιδιού στην «καρδιά του σκότους», που ως μοναδικό στόχο είχε την καλλιέργεια τρόμου στους αντιπάλους και στους πιθανούς συμμάχους, και την αποτροπή από κάθε προσπάθεια προδοσίας²⁰. Στον *Διάλογο* γίνεται αναφορά στην δυνατότητα επιλογής ενός εκ των τριών όρων που έδινε ο ισλαμικός στρατός στους κατακτημένους λαούς: τον προσηλυτισμό στο Ισλάμ, την αποδοχή του *dhimma* ή την εξολόθρευση. Το τελευταίο ο Μανουήλ το θεωρεί παράλογο, δεδομένου ότι ο Θεός των χριστιανών δεν ευχαριστείται με το αίμα²¹. Η βαναυσότητα του Θεού των ισλαμιστών που απαιτεί το αίμα ως φόρο τιμής, είναι αντίθετη προς την καλοσύνη του Θεού των χριστιανών. Ένας τρόπος να αναγνωρισθεί η ανωτερότητα του Χριστιανισμού απέναντι στο Ισλάμ είναι η σύγκριση του πολιτισμού της Ρωμανίας με την βαρβαρότητα των οθωμανών. Η βαρβαρότητα των τούρκων είναι παρούσα και στην αχαλίνωτη λαγνεία τους που φτάνει μέχρι την ομοφυλοφιλία και την ζωοφιλία, αλλά και στις παρά φύσιν σχέσεις με γυναίκες. Εκτός της βαναυσότητας της φύσης τους οι

¹² Barker 1969, XLIII-XLIV.

¹³ Μανουήλ Β΄, 7^{ος} *Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Houry), 2c, σ. 142.

¹⁴ Mélikoff 1991.

¹⁵ Δούκας (μετάφρ. Ortolá – Alconchel), XIII.1, σ. 91; Χαλκοκονδύλης (επιμ. Migne), II, col. 72; *Cod. Barb. III* (μετάφρ. Philippides), II.5-6, σσ. 24-25.

¹⁶ Είναι ο ελληνικός τίτλος του *mawlânâ khûnhâr*, που σημαίνει «ο δάσκαλός μας» τον οποίον κατείχαν οι αρχηγοί των κοινότητας των δερβίσηδων της *mawlawîyya*. Βλ.: Margoliouth 1991; Barker 1969, 471-473.

¹⁷ Μανουήλ Β΄, *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 16, σ. 43.

¹⁸ Δούκας (μετάφρ. Ortolá – Alconchel), III.4, σ. 69.

¹⁹ Barker 1969, 110.

²⁰ Μανουήλ Β΄, *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 16, σσ. 45 και 47; Barker 1969, 98.

²¹ Μανουήλ Β΄, 7^{ος} *Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Houry), 3 a-b, σσ. 142 y 144.

χρονικογράφοι τους αποδίδουν και λίγη ευαισθησία, όχι όμως εξαιρούμενη από το στίγμα του «ρατσιασμού» –αν θα μπορούσε να λεχθεί αυτό–, την οποία εκφράζουν με το θαυμασμό τους προς την ομορφιά των ελληνίδων και ιταλίδων, η οποία δεν συγκρινόταν με αυτήν των γυναικών της Τουρκίας, τις οποίες και απεχθάνονταν²².

Η ιδέα του Μανουήλ περί της θεότητας δεν είναι εκείνη ενός εκδικητικού, αλλά ενός φιλόανθρωπου Θεού, που αγαπάει την ανθρωπότητα και την παραδειγματίζει με την διδασκαλία των Ευαγγελίων και με την επανάληψη της συγγνώμης μέχρι 70 φορές επί 7²³, όπως γράφει ο Ματθαίος²⁴. Είναι μια ιδέα που απέχει από αυτήν του μεσαιώνα και προσεγγίζει την έννοια «Θεός», με τον ίδιο τρόπο που την προσέγγισαν μεταγενέστερες προσωπικότητες, όπως ο Έρασμος του Ρότερνταμ, αλλά και το ανθρωπιστικό ρεύμα της εποχής του, που τόσα οφείλει στους ρωμαίους της Ανατολής. Ωστόσο, η ιδέα του εκδικητικού Θεού, χαρακτηριστική στην Παλαιά Διαθήκη, ήταν αυτή που πίστεψε η πλειοψηφία του πληθυσμού. Για πολλούς, η κατάσταση που βίωναν προήλθε εξ αιτίας των αμαρτιών των ρωμαίων, ειδικότερα της δυναστείας των Παλαιολόγων, όπως τονίζει ο Δούκας²⁵. Από την άλλη, οι τούρκοι δεν ήταν άμοιροι αυτής της ιδέας, όπως αναφέρει ο ρωμαίος ιστορικός και αποδείχτηκε από την ήττα του Βαγιαζήτ από τον Ταμερλάνο στην μάχη της Αγκυρας το 1402²⁶.

Η ήττα των σταυροφόρων στην Νικόπολη προκαλεί την αλλαγή της συμπεριφοράς του Μανουήλ Β'²⁷, που καταφαίνεται στην ερώτηση που απευθύνει στον δάσκαλο του σε μία από τις επιστολές του, όταν ο τελευταίος βρίσκεται ήδη στην Ιταλία, τον Οκτώβριο του 1396: «Είναι αυτό έργο της κακής τύχης ή του Θεού, ο οποίος τα ορίζει όλα για το καλύτερο;»²⁸. Η έναρξη της σταυροφορίας ήταν ανακούφιση για τους ρωμαίους, μια στιγμή ελπίδας που όμως έληξε με καταστροφή. Η αποστολή στρατού από τον Σιγισμόνδο της Ουγγαρίας θεωρήθηκε ως η αρχή της διάσωσης «των χριστιανών από τη δουλεία» και από τη διαρκή πολιορκία των «ασεβών» εναντίον της «κληρονομιάς» των δίκαιων και πιστών ρωμαίων²⁹. Αυτή την γραμμή της ιερής αυτοκρατορίας ακολουθεί ο Μανουήλ όταν εκφράζεται μέσω του δεύτερου ψαλμού του Δαβίδ³⁰. Η απατηλή δόξα του οθωμανικού εμιράτου έπρεπε να καταστραφεί από το σιδηρούν ραβδί που ο Πατέρας θα παρέδιδε στον Υιό για την τιμωρία των βλασφημών. Ιδιαίτερως ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του Μανουήλ Β' στους τούρκους, ο οποίος με την χρήση καθαρά θρησκευτικών όρων προσπαθεί να καταδείξει την ταυτότητα του αντιπάλου μέσω της πίστης του, που είναι αντίθετη προς εκείνη των ρωμαίων, και να τονίσει τον ιερό χαρακτήρα της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Επομένως, είναι αδιανόητος ο διαχωρισμός του πολιτικού και θρησκευτικού χαρακτήρα της αντιπαλότητας μεταξύ της Ρωμανίας και των οθωμανών.

Όμως, εκείνο που εντυπωσιάζει περισσότερο τους Ρωμαίους είναι η ταχύτατη εδαφική εξάπλωση των τούρκων, αναμφίβολο θείο σημάδι. Και είναι πολύ σημαντικό το ότι ο Μανουήλ λαμβάνει υπ' όψιν του το ότι οι τούρκοι είναι απλοί άνθρωποι και, κατά συνέπεια, είναι υποχρεωμένοι να αντικρούσουν την τρέλα, στην οποία έχουν περιπέσει εξ αιτίας της λανθασμένης διδασκαλίας του Μωάμεθ, τον οποίον ονομάζει «στρατηγό και μαθητή του

²² Δούκας (μετάφρ. Ortola – Alconchel), IX.1, σσ. 81-82.

²³ Μανουήλ Β', *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 6, σσ. 17 και 19.

²⁴ Ματθαίος 18, 21-22.

²⁵ Ο ιστορικός απέδωσε τη σειρά των εμφυλίων πολέμων, τους οποίους βίωσε η αυτοκρατορία από το 1321, και την απώλεια των εδαφών από τους τούρκους, στον σφετερισμό του Μιχαήλ Η' Παλαιολόγου, ο οποίος ορκίστηκε να διαφυλάξει τα δικαιώματα στον θρόνο του νόμιμου αυτοκράτορα Ιωάννη Δ' Λάσκαρη, τον οποίο τύφλωσε και τελικά εκθρόνισε. Βλ. Δούκας (μετάφρ. Ortola – Alconchel), VI.2, σσ. 75-76.

²⁶ Δούκας (μετάφρ. Ortola – Alconchel), XVIII.2, σ. 111.

²⁷ Barker 1969, 136.

²⁸ Μανουήλ Β', *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 31, σ. 81.

²⁹ Μανουήλ Β', *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 31, σ. 81.

³⁰ Ψαλμός 2, 9; Μανουήλ Β', *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 31, σ. 83.

Σατανά»³¹. Εν τούτοις, αν και μπορεί να φανεί περίεργο, ούτε σε αυτή την επιστολή ούτε στους *Διάλογους* χρησιμοποιεί την ζωή του Προφήτη, ως βάση των επιθέσεων του κατά της ισλαμικής πίστης, αλλά περιορίζεται να δηλώσει ότι ο Μωάμεθ έκανε κακή αντιγραφή του Ιουδαϊσμού και του Χριστιανισμού³².

Είναι πολλοί αυτοί που, προ της επέλασης των τουρκικών στρατευμάτων, παραδίδονται και δεν προστατεύουν την θρησκεία τους από τις επιθέσεις που υφίσταται³³. Ο Μανουήλ επικαλείται την (αντί)δραση, επειδή είναι ο μόνος τρόπος με τον οποίο ο Θεός τους βοηθάει εναντίον των βαρβάρων, οι οποίοι ακολουθούν έναν Προφήτη με προσωπείο της αλήθειας, πίσω από την οποία κρύβεται το ψέμα. Τον 14^ο αιώνα στο πρόσωπο του Μωάμεθ βλέπουν ακόμη τον Αντίχριστο, τον οποίον πρέπει να πολεμήσουν, επειδή δεν υπάρχει κανείς ο οποίος προστατεύει με λογικό τρόπο το Ισλάμ.

Η συμπεριφορά των χριστιανών ηγεμόνων, τόσο των ρωμαίων όσο και αυτών των υπόλοιπων βαλκανικών χωρών, κατά την περίοδο αυτή είναι υποτακτική απέναντι στον Βαγιαζήτ. Ίσως ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα είναι η στάση τους στη μάχη του Κόσοβο (15 Ιουνίου 1389), κατά τη διάρκεια της οποίας ο τούρκος με τη βοήθειά τους, δεδομένου ότι ήταν υποτελείς του, κατέστρεψε τη Βοσνία, την Αλβανία και την Ήπειρο. Οι μόνοι οι οποίοι δεν συμμετείχαν στην εν λόγω εκστρατεία ήταν ο Μανουήλ και ο ανηψιός του Ιωάννης, γιος του Ανδρόνικου³⁴.

Χαρακτηριστική είναι επίσης η περίπτωση που καταγράφεται από δύο χρονικογράφους, τον Χαλκοκονδύλη και τον ανώνυμο «συνεχιστή» του του 17^{ου} αιώνα. Παραλείποντας τις ιδιαίτερες λεπτομέρειες που δίνονται κι από τους δύο, ο ουσιαστικός πυρήνας είναι μία ευγενής χήρα, η οποία διοικεί μια περιοχή, ερωτεύεται έναν κληρικό, αλλά όταν εμφανίζονται οι τούρκοι, δεν διστάζει να προχωρήσει σε γάμο η ίδια με τον εμίρη και η κόρη της με έναν ευγενή³⁵. Δεν υπάρχει κάποιο είδος τιμωρίας για τους γάμους που συνάπτουν οι χριστιανοί ηγεμόνες, οι οποίοι, μάλιστα, δεν έχουν κώλυμα να παραδώσουν τις κόρες ή τις αδελφές τους στους τούρκους διοικούντες. Από τις πλέον χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι αυτή του βούλγαρου ηγεμόνα Ιβάν Σισμάν (1371-1393), ο οποίος έδωσε μία από τις κόρες του στον εμίρη Μουράτ Α³⁶, αλλά και αυτή του Ιωάννη Καντακουζηνού η κόρη του οποίου συνήψε γάμο με τον Ορχάν. Συμπεραίνεται σαφέστατα ότι χριστιανοί ηγεμόνες μέσω των γαμήλιων συμμαχιών προσπαθούσαν να διασώσουν τη δική τους εξουσία.

Τόσο η απειλή εκ Δύσεως, όσο και η προέλαση των τούρκων ενδυνάμωσαν τη λατρεία του λαού προς τα κειμήλια, γεγονός αισθητό από την αρχή της εξουσίας της δυναστείας των Παλαιολόγων³⁷. Η στάση αυτή προβλημάτισε τον Μανουήλ Β΄, όπως φαίνεται στην επιστολή την οποία απέστειλε στον Καβάσιλα κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της Θεσσαλονίκης (1383-1387), και στην οποία αναφέρει ότι δεν πρέπει να ελπίζουν να συμβούν καταπληκτικά γεγονότα, όπως αυτά που περιγράφονται στα βιβλία της Ιστορίας³⁸. Ωστόσο, δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει αυτό που καλείται «διπλωματία των κειμηλίων», για να κερδίσει την στήριξη των δυτικών δυνάμεων, και σε μεγάλο βαθμό της *Vera Cruz*³⁹. Ήταν ένας τρόπος να ενισχύσει τους κοινούς δεσμούς μεταξύ των χριστιανών απέναντι στην τουρκική απειλή, δεδομένου ότι τα κειμήλια θεωρούνταν όργανα που επιβεβαίωναν την επικοινωνία μεταξύ Θεού και ανθρώπων.

Ο Μανουήλ Β΄ παρουσίασε ήδη στους *Διάλογους* του 1391-1392 τον ισλαμισμό ως μια πραγματιστική πίστη, συνυφασμένη με την ύλη, σε αντίθεση με την πνευματικότητα του

³¹ Μανουήλ Β΄, *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 31, σ. 83.

³² Μανουήλ Β΄, *7^{ος} Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Khoury), 32 c, σ. 206.

³³ Μανουήλ Β΄, *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 31, σ. 83 και 85.

³⁴ Βλ. Χαλκοκονδύλης (επιμ. Migne), II, col. 68B; *Cod. Barb. 111* (μετάφρ. Philippides), II.3, σ. 23.

³⁵ Βλ. Χαλκοκονδύλης (επιμ. Migne), II, col. 76A-B; *Cod. Barb. 111* (μετάφρ. Philippides), II.8, σ. 25.

³⁶ Χαλκοκονδύλης (επιμ. Migne), I, col. 45.

³⁷ Shepard 2012, 66.

³⁸ Μανουήλ Β΄, *Επιστολές* (επιμ.. G. T. Dennis), 6, σ. 17.

³⁹ Cirac 1957, 57-58; Shepard 2012, 83-85.

Χριστιανισμού⁴⁰. Σύμφωνα με την τριμερή διαίρεση της ανθρωπότητας που κάνει ο αυτοκράτορας, οι μουσουλμάνοι κατατάσσονται στην τρίτη κατηγορία, εκείνη των αμαρτωλών, στους οποίους δεν υπάρχει τίποτα καλό, αφού είναι αντίθετοι προς τις ανώτερες εντολές του Χριστιανισμού⁴¹ και κατά συνέπεια δεν θεωρούνται αληθινοί πιστοί. Μάλιστα, ο αυτοκράτορας καθιστά σαφείς τις ομοιότητες μεταξύ του Ισλάμ και του Ιουδαϊσμού, ενθυμίζοντας εντολές που ο Χριστός κατήργησε, όπως η ανταπόδοση ή Νόμος των αντιποίνων⁴². Παρουσιάζει το ισλάμ ως μία κανούρια θρησκεία που δεν είναι τίποτα άλλο παρά η αντιγραφή μιας παλαιότερης, γεγονός που τον οδηγεί σε ένα ενδιαφέρον παιχνίδι ιδεών: αν η ισλαμική θρησκεία είναι παρόμοια με την ιουδαϊκή κι αν ο Μωάμεθ αναγνωρίζει την ανωτερότητα του Ευαγγελίου επί της Πεντατεύχου, τότε ο Χριστιανισμός είναι ανώτερος του Ισλάμ⁴³.

Συνεπώς, το ισλάμ και οι τούρκοι, και η σύγκρουσή τους με την Ρωμανία είναι ταυτόχρονα πολιτική και θρησκευτική υπόθεση, σημαδεμένη από τα ιστορικά γεγονότα του τέλους του 14^{ου} αιώνα, κατάσταση που θα άλλαζε ελαφρώς κατά τις πρώτες δεκαετίες του επόμενου αιώνα. Αν και ο αυτοκράτορας Μανουήλ Β΄ αναγνωρίζει ότι οι αντίπαλοι διαθέτουν μια σχετική παιδεία, πρόκειται για την αιώνια μάχη μεταξύ της βαρβαρότητας και του πολιτισμού, και τονίζοντας το χαρακτηριστικό του ρωμαϊκού λαού, ως εκλεκτός λαός του Θεού, δεν γίνεται προσπάθεια να μεταπεισθεί ο εχθρός, αλλά να επαναπροσδιοριστεί η στάση των ίδιων των ρωμαίων για την αντιμετώπιση των τούρκων που κάθε φορά γινόταν πιο περίπλοκη λόγω της απομόνωσης στην οποία βρισκόταν η Ρωμανία.

Βιβλιογραφία

- Αθάνασιος Αγγέλου: «Ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος και το Ισλάμ». Στο: *Λόγια και Δημώδης Γραμματεία του Ελληνικού Μεσαίωνα, Αφιέρωμα στον Εύδοξο Θ. Τσολάκη. Πρακτικά Θ΄ Επιστημονικής Συνάντησης (11/13 Μαΐου 2000)*, Θεσσαλονίκη 2003: 211-222.
- Ahrweiler, Hélène: *L'idéologie politique de l'Empire byzantine*, Paris 1975.
- Bádenas de la Peña, Pedro: «La percepción del Islam en Bizancio durante el siglo XIV». Στο: *Επιεικεία. Homenaje al profesor Jesús Lens Tuero*, Granada 2000: 27-35.
- Barker, John W.: *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick-New Jersey 1969.
- Χαλκοκονδύλης, Λαόνικος: *Αποδείξεις Ιστοριῶν*, ed. Migne, Patrologia Graeca, vol. 159, cols. 13-556.
- Cirac Estopañán, Sebastián: *Bizancio y España. La Unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España*, Barcelona 1957.
- Dennis G. T. (επιμ. και μετάφρ.): *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Washington 1977.
- Δούκας: *Ιστορία*. Μετάφρ. Francisco J. Ortolá Salas & Fernando Alconchel Pérez, *Ducas, Historia turco-bizantina*, Madrid 2006.
- Khoury, Théodore: *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7^e Controverse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Th. Khoury, Paris 1966.
- Margoliouth, D. S.: «Mawlawiyya», *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 6, Leiden-London, 1991: 883-888.
- Martínez Carrasco, Carlos: «La visión del Islam en la obra de Juan Damasceno». *Byzantion Nea-Hellas* 34 (2015) (στον τύπο).
- Mélikoff, I.: «Ghâzî», *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 2, Leiden-London 1991: 1043-1045.
- Ostrogorsky, Georg: *Historia del Estado bizantino*, Madrid 1985.

⁴⁰ Μανουήλ Β΄, 7^{ος} *Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Khoury), 5 e, σ. 150.

⁴¹ Μανουήλ Β΄, 7^{ος} *Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Khoury), 17 c-d, σ. 172.

⁴² Μανουήλ Β΄, 7^{ος} *Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Khoury), 27 a-b, σ. 196.

⁴³ Μανουήλ Β΄, 7^{ος} *Διάλογος* (επιμ. και μετάφρ. Th. Khoury), 28 a, σ. 198.

- Philippides, Marios (μετάφρ.): *Byzantium, Europe and the Early Ottoman Sultans, 1373-1513. An Anonymous Greek Chronicle of the Seventieth Century (Codex Barberinus Graecus 111)*, New York 1990.
- Shepard, Jonathan: «Imperial Constantinople: Rehes, Palaiologan Emperors and the Resilience of the exemplar Centre». Στο: Jonathan Harris, Catherine Holmes and Eugenia Russel, *Byzantines, Latins and Turks in the Eastern Mediterranean world after 1150*, Oxford 2012: 61-92.
- Trapp, Erich (επιμ.): *Manuel II Palaiologus, Dialoge mit einem «Perser»*, Viena 1966.