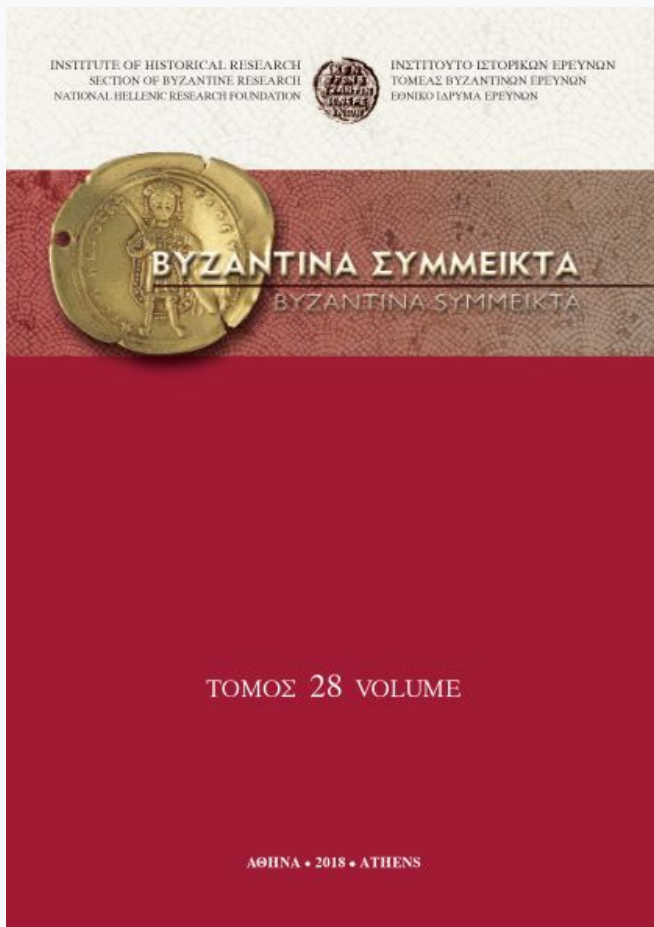


## Byzantina Symmeikta

Vol 28 (2018)

BYZANTINA SYMMEIKTA 28



**Βιβλιοκρισία: The Orthodox Church in the Arab World 700-1700. An Anthology of Sources. Edited by Samuel Noble and Alexander Treiger (Northern Illinois University Press, 2014)**

*Daniel SAHAS*

doi: [10.12681/byzsym.18598](https://doi.org/10.12681/byzsym.18598)

Copyright © 2018, Daniel SAHAS



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### To cite this article:

SAHAS, D. (2018). Βιβλιοκρισία: The Orthodox Church in the Arab World 700-1700. An Anthology of Sources. Edited by Samuel Noble and Alexander Treiger (Northern Illinois University Press, 2014). *Byzantina Symmeikta*, 28, 413-423. <https://doi.org/10.12681/byzsym.18598>

*The Orthodox Church in the Arab World 700-1700. An Anthology of Sources.*  
Edited by SAMUEL NOBLE and ALEXANDER TREIGER (Northern Illinois University Press, 2014), pp. 375 including Notes, A Bibliographical Guide to Arab Orthodox Christianity, and Indexes. ISBN 9781609091552

Το βιβλίο αυτό, φροντισμένο, αλλά και με τη συμμετοχή δύο νέων επιστημόνων, του Samuel Noble, διδακτορικού υποψηφίου, τότε, στο Yale και του Alexander Treiger, Αναπληρωτή Καθηγητή στο Dalhousie University NS του Καναδά, έπρεπε να είχε παρουσιαστεί πολύ νωρίτερα. Το έλαβα πολύ πρόσφατα και στο μέσο πολύ δυσχερών περιστάσεων για να γίνει αυτή η παρουσίαση. Ο τίτλος του, απλός μεν και ευνόητος εκ πρώτης όψεως, συγκαλύπτει ένα όχι και τόσο αυτονόητο, αλλά εξαιρετικά ενδιαφέρον και παραμελημένο θέμα: αυτό του χαρακτήρα και της διάστασης της Αραβόφωνης Ορθόδοξης Εκκλησίας της Μέσης Ανατολής, και όχι μόνο. Η έννοια και η σπουδή της «Ορθόδοξης Εκκλησίας», και μαζί με αυτήν το όλο πλέγμα και το φαινόμενο της βυζαντινής ιστορίας και παράδοσης, έχει επικεντρωθεί (και δικαίως) στην ελληνική γλώσσα και τις ελληνικές πηγές λόγω της κυριαρχίας και των δύο αυτών συνιστωσών· δευτερευόντως δε από εκείνες της ρωσικής, της βουλγαρικής, σερβικής, ή άλλης αντίστοιχης βαλκανικής και ανατολικοευρωπαϊκής γλώσσας και παράδοσης· ελάχιστα όμως (αλλά λανθασμένα) από την αραβόφωνη παράδοση της Μέσης Ανατολής και τις πηγές της. Σε αυτό το τελευταίο έγκειται η σημασία και η ιδιαίτερη αξία αυτού του τόμου. Διαχρονικά μάλιστα, και ιδιαίτερα στους καιρούς μας, η αναφορά στο αραβικό γλωσσικό ιδίωμα και παράδοση έφερε στο νου των περισσοτέρων το Ισλάμ και τη γλώσσα του Κορανίου, ως δύο μη ουσιαστικά σχετιζόμενα, αν όχι άσχετα και εκ διαμέτρου αντίθετα, θέματα προς την Ορθόδοξη Εκκλησία και το Βυζάντιο. Στην τσαρική ρωσική αυλή του Αλέξιου Α΄ (1645-76) υπήρχαν εβδομήντα διερμηνείς οι οποίοι ήξεραν όλες τις γλώσσες, πλην της ... Αραβικής! Σε ένα δε μεγάλο μέρος, ούτε η τουρκική επιτρεπόταν

να χρησιμοποιηθεί διότι αυτή θεωρείτο ως «βρώμικη γλώσσα» –προφανώς λόγω της όλης διάθεσης προς το Ισλάμ η πρώτη και ως προς την απέχθεια προς την Οθωμανική Πύλη η δεύτερη! Όταν ο τσάρος άκουσε τον αρχηγό αποστολής και επισκέπτη του, Πατριάρχη Αντιοχείας Μακάριο III Ibn al-Za'im (1647-72) να του μιλάει ελληνικά, αλλά σε πολύ αργό ρυθμό, ο διερμηνέας του τον πληροφορήσε ότι ο Πατριάρχης θα μπορούσε να του μιλήσει πολύ πιο άνετα αραβικά αλλά και τουρκικά. Ο τσάρος όμως τον αποπήρε λέγοντας: «Όχι! Ποτέ ένας τέτοιος άγιος άνθρωπος δεν πρέπει να μολύνει το στόμα και τη γλώσσα του μ' αυτή τη βρωμερή γλώσσα». Την πληροφορία αυτή μας την δίνει ο αρχιδιάκονος τότε Παύλος [Bulus Ibn al-Za'im al-Halabi 1627-1669] μετέπειτα επίσκοπος Χαλεπίου (σ. 266), συνταξιιδιώτης, μέλος της ίδιας αποστολής και φυσικός γιος του Πατριάρχη Μακάριου. Αυτός ο Παύλος, κράτησε λεπτομερές ταξιδιωτικό ημερολόγιο της επταετούς περιόδου του στη Ρωσία (1652-59), το οποίο βρίσκεται τώρα υπό πλήρη έκδοση στα αραβικά, με γαλλική μετάφραση, από το Ινστιτούτο Νοτιο-Ανατολικών Ευρωπαϊκών Σπουδών της Ρουμανικής Ακαδημίας στο Βουκουρέστι. Αποσπάσματα του ημερολογίου, σε αγγλική μετάφραση, παρουσιάζονται για πρώτη φορά στο δωδέκατο κεφάλαιο του παρόντος τόμου (σσ. 256-274).

Η εμπειριστατωμένη Εισαγωγή του τόμου, γραμμένη από τους επιμελητές του, Noble και Treiger (σσ. 3-39), είναι δικαιολογημένα αφιερωμένη σε μία σύντομη, αλλά ιδιαίτερα περιεκτική αναφορά στον «Αραβικό Χριστιανισμό –μία παραμελημένη περιοχή της Εκκλησιαστικής Ιστορίας». Σκιαγραφεί την ιστορική εξέλιξη της Χριστιανικής κοινότητας στις ακόλουθες περιόδους: α) από την προ της εμφάνισης του Ισλάμ εποχή, β) κατά την περίοδο της ζωής του Μωάμεθ, γ) την εποχή των μουσουλμανικών κατακτήσεων, δ) την περίοδο των Ουμαγιαδών, ε) την περίοδο των Αββασιδών και της εμφάνισης της Αραβικής Χριστιανικής γραμματείας (με πρώτη την *Απολογία υπέρ της Χριστιανικής πίστης*, κεφ. 1) ως προφανές αντίδοτο κατά του Ισλάμ, τα γραπτά του διανοούμενου επισκόπου της Χαράν, Θεοδώρου Abu Qurra (κεφ. 2), στ) την περίοδο των Φατιμιδών, ζ) τα της βυζαντινής επανάκτησης της Αντιόχειας, η) την Αραβική Ορθοδοξία κατά τις Σταυροφορίες και την περίοδο των Μογγόλων και των Μαμελούκων, και θ) τέλος την εποχή της Οθωμανικής κατοχής. Η σκιαγραφία αυτή αποσκοπεί στο να τοποθετήσει τα δώδεκα κεφάλαια, και κυρίως τις ανθολογημένες αραβικές πηγές τις οποίες αυτά περιέχουν σε αγγλική μετάφραση, μέσα στα ιστορικά τους πλαίσια. Ιδιαίτερα αξιόλογες είναι επίσης οι εισαγωγές, τις οποίες οι δόκιμοι μεταφραστές παρέχουν πριν από κάθε τους κείμενο, καθώς και η σχετική με τον συγγραφέα ή το κείμενο βιβλιογραφία, η οποία ακολουθεί τη μετάφραση.

### Αναλυτικότερα:

Το πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζει την αγνώστου συγγραφέως, αλλά με ευρεία γνώση της Αγίας Γραφής και του Κορανίου, *Απολογία υπέρ της Χριστιανικής πίστης*, χρονολογημένη το έτος 746, προερχόμενη από περγαμινή της Μονής Σινά (ar. 154, ca. 800), του αρχαιότερου ίσως Χριστιανικού βιβλίου στην αραβική γλώσσα! Πρόκειται περί απολογητικού μάλλον παρά πολεμικού κατά του Ισλάμ κειμένου.

Το δεύτερο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στον διανοούμενο, θεολόγο-φιλόσοφο, δίγλωσσο μοναχό, της μονής Mar Saba, μετέπειτα επίσκοπο Χαράν, κοντά στην αρχαία πόλη της Έδεσσας, στα σύνορα Συρίας και σημερινής Τουρκίας, Θεόδωρο Abu Qirra (μέσα 8ου-αρχές 9ου αι.). Ο Abu Qirra είναι μεταξύ των πρώτων Χριστιανών που έγραψαν μεγάλο αριθμό έργων στα αραβικά, αλλά και ελληνικά, ή που μετέφρασαν κείμενα από και προς τα αραβικά τόσο για Χριστιανούς όσο και για Μουσουλμάνους, όπως το *De virtutibus animae* του ψευδο-Αριστοτέλους, για τον μουσουλμάνο κυβερνήτη του Χουρασάν το 816, αρκετά από αυτά εκδοθέντα και μεταφρασμένα σε διάφορες γλώσσες.

Το τρίτο κεφάλαιο αναφέρεται και μεταφέρει σε μετάφραση μέρος μιας υποτιθέμενης διένεξης (*Disputation*) μεταξύ κάποιου όχι καλά προσδιορισμένου μοναχού της Τιβεριάδας, ονομαζόμενου Αβραάμ, και του εμίρη 'Abd al-Rahman al-Hashimi με ρίζες στην οικογένεια του ίδιου του Μωάμεθ (al-Hashimi, απ' όπου και η διεκδίκηση της καταγωγής του παρόντος βασιλικού Χασεμιτικού οίκου της Ιορδανίας!), ο οποίος αφενός μεν θαύμαζε τους Χριστιανούς για τη μόρφωσή τους, αφετέρου δε απορούσε πόσο αλλόκοτα ήσαν τα πιστεύω τους σε σχέση με αυτά του Ισλάμ! Το αγνώστου συγγραφέα κείμενο, μεταξύ των πιο δημοφιλών ανάμεσα στις αραβόφωνες Χριστιανικές κοινότητες (κρίνοντας από τον μεγάλο αριθμό χειρογράφων του), τοποθετείται μεταξύ των ετών 815-840, ή και πολύ πέραν αυτής της χρονολογικής περιόδου. Ανατρέπει αριστοτεχνικά και με εξαιρετική ευγένεια Ισλαμικά δόγματα και πεποιθήσεις τα οποία παρουσιάζει ως ουσιαστικά ταυτόσημα με αυτά του Χριστιανισμού, αν και με διαφορετική έμφαση και υπό διαφορετική γωνία.

Το τέταρτο κεφάλαιο έχει τον τίτλο "Hagiography" και μεταφέρει σε μετάφραση τρία κείμενα Χριστιανών Αράβων αγίων: "Το πάθος του Αγίου Αντωνίου Rawh", ενός ευγενούς μουσουλμάνου στα τέλη του ογδόου αιώνα. Ο Rawh γίνεται χριστιανός, κείρεται μοναχός με το όνομα Αντώνιος από μοναχούς της περιοχής του Ιορδάνη και, ως αποστάτης, γίνεται μάρτυρας στη Raqqa, 150 μίλια ανατολικά του Χαλεπίου, στον Ευφράτη, όπου και τα

λείψανά του στην Μονή των Ελαιών (‘Umr al-Zaytun). Το αραβικό κείμενο γράφτηκε μετά το 799, οπότε και τοποθετείται χρονολογικά το μαρτύριό του. Η ιστορία του δεύτερου αγιολογικού κειμένου (“Το πάθος του Αγίου ‘Abd al-Masih al-Ghassani” με αρχαιότερο χειρόγραφο αυτό του Σινάι αρ. 542, τέλος ενάτου-αρχές δεκάτου αι.) εκτυλίσσεται στις αρχές του ενάτου αιώνα στη νότια Αραβία. Πρόκειται περί ενός Χριστιανού υπό το όνομα Qays ibn Rabi‘ al-Ghassani ο οποίος, ύστερα από παραπλάνηση, γίνεται μουσουλμάνος και μετά από χρόνια και διάφορα περιστατικά, μετανοεί και γίνεται μοναχός στη Μονή του Αγίου Σάββα (Mar Saba) στην έρημο της Ιουδαίας, υπό το όνομα ‘Abd al-Masih (Δούλος του Χριστού). Προδίδεται από τους συνεργάτες του μουσουλμάνους, συλλαμβάνεται και οδηγείται στην πόλη Ramla της Παλαιστίνης, όπου καταδικάζεται για αποστασία και αποκεφαλίζεται στις 9 Μαρτίου του 857 (με κάποιες αμφιβολίες ως προς την ημερομηνία). Εννέα μήνες αργότερα, μοναχί από τη Μονή Σινά ανακαλύπτουν τα λείψανά του, τα οποία μοιράζονται μεταξύ Σινά και Ramla, όπου και τιμώνται την ημέρα της μνήμης του. Το τρίτο κείμενο (“Ο Άγιος Γεώργιος και ο Μουσουλμάνος”) περιγράφει πώς ένας συγγενής κάποιου ανώνυμου Σύρου (μουσουλμάνου) άρχοντα στεγάζει τις καμήλες του σε ένα ναό του Αγίου Γεωργίου στην παλαιστινιακή πόλη Lydda. Εκεί λαμβάνει μήνυμα επίπληξης από τον Θεό, βλέπει ένα όραμα ευχαριστιακής θυσίας ενός νεαρού αγοριού, μεταστρέφεται στον Χριστιανισμό, βαπτίζεται στην Ιερουσαλήμ, γίνεται μοναχός στο Σινά και επιστρέφει οικειοθελώς στη Lydda, όπου προκαλεί τον συγγενή του άρχοντα σε θεολογικό διάλογο. Αρνούμενος να απορρίψει τη Χριστιανική του πίστη, υποβάλλεται σε μαρτύριο δια λιθοβολισμού. Η καταγραφή της ιστορίας αποδίδεται σε κάποιον Ιωάννη, επίσκοπο Μονεμβασίας, αναφερόμενο και από τον Θεόδωρο Στουδίτη ως υπερασπιστή των εικόνων κατά τα έτη 815 και 817. Τα κείμενα αυτά, εκτός από την πλοκή, το χριστιανικό τους περιεχόμενο (εν πολλοίς παρόμοιο και από άλλα αγιολογικά και ιστορικά (βυζαντινά) ελληνικά κείμενα<sup>1</sup>, περιέχουν

1. Βλέπε παρόμοια θεματολογία, την ίδια χρονική συγκυρία του 9ου αι., στις περιπτώσεις του Αγίου Βαρβάρου και ενός προσήλυτου μουσουλμάνου αξιωματούχου, οι οποίοι γίνονται χριστιανοί ύστερα από κάποιο όραμα ευχαριστιακής θυσίας ενός νέου παιδιού, στα άρθρα μου, “Hagiological texts as historical sources for Arab history and Byzantine-Muslim Relations: The case of a ... barbarian saint”, *Byzantine Studies/Études Byzantines* (n. s.) 1-2 (1996-1997), 50-59 και «What an Infidel Saw that a Faithful Did Not. Gregory Dekapolites (d. 842) and Islam», *The Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986), 47-67 [Reprinted in *Orthodox Christians and Muslims*, ed. by M. N. VAFORIS (Brookline, Mass: Holy Cross Orthodox Press, 1986), 47-67].

πολλές και πολύτιμες περιγραφές καταστάσεων ζωής και σχέσεων Χριστιανών με μουσουλμάνους στην αραβόφωνη Μέση Ανατολή.

Το πέμπτο κεφάλαιο μάς εισάγει στον ιστορικό Αγάπιο της Manbij, του οποίου το έργο *Kitāb al 'Unwan*, μαζί με αυτά άλλων δύο, του Sa'īd ibn Batriq (+ 11 Μαΐου, 940) και του Yahya ibn Sa'īd (+1015), θεωρούνται ως τα πολυτιμότερα ιστορικά έργα των πρώτων αιώνων χριστιανικής ζωής υπό μουσουλμανικό καθεστώς στην καθόλου αραβική χριστιανική γραμματεία. Ο Αγάπιος (Mahhub, δηλ. Αγαπητός στα Συριακά) ήταν γιος του Κωνσταντίνου, μητροπολίτη του Manbij. Το μόνο επιζών έργο του είναι το γνωστό *Kitāb al 'Unwan* (= «Βιβλίου του Τίτλου», ευτυχής συντομογραφία του μακροσκελούς τίτλου του, *Βιβλίου του Τίτλου, διακοσμημένο με τα χαρακτηριστικά της Σοφίας, στεφανωμένο με τους διάφορους τύπους της Φιλοσοφίας, και εικονογραφημένο με τις αλήθειες της Επιστήμης*), ένα χρονικό (*Kitāb al-Ta'rikh* = «Βιβλίο Ιστορίας», όπως το διασώζουν αρχαιότερα χειρόγραφα), από τη γέννηση μέχρι το 942 – πιθανό έτος ή λίγο πριν του θανάτου του συγγραφέα, για τον οποίον γνωρίζουμε ελάχιστα. Ο πανσπερμικός πληθυσμός της Manbij (Ιεράπολης στα Ελληνικά, Mabbug στα Συριακά), πόλης στη βόρεια Συρία, στις δυτικές όχθες του Ευφράτη και ανατολικά του Χαλεπίου), περιλάμβανε Μουσουλμάνους, Χαλκηδόνιους (ελληνόφωνους, αραβόφωνους και συρόφωνους), Μονοφυσίτες και Νεστοριανούς (αρμενόφωνους και συρόφωνους) καθώς και κοινότητες Εβραίων και Περσών. Δεν υπάρχει ακόμη κριτική έκδοση του κειμένου. Στον τόμο αυτό ο John Lamogeaux μεταφράζει (σσ. 146-158) ένα μικρό τμήμα από τον αραβικό Σιναΐτικο κώδικα 580 και ένα χειρόγραφο της Οξφόρδης σχετικό με τη συμβολή του Πτολεμαίου στη μετάφραση της Τορά από τους Εβδομήκοντα.

Το έκτο κεφάλαιο αναφέρεται στον Παλαιστίνιο Sulayman al-Ghazzi (τον Σολομώντα της Γάζας), ο οποίος ύστερα από επίπονη και ταραχώδη ζωή κλήθηκε, λόγω της μεγάλης του μόρφωσης, να χειροτονηθεί επίσκοπος σε ηλικία ογδόντα ετών. Πέθανε γύρω στα 1027. Στοιχεία της ζωής του μας παραδίδει ο εκδότης των πολυπληθών έργων του, Νεόφυτος Edelby. Το έργο του είναι κυρίως θεολογικό-απολογητικό και ποιητικό (ενενήντα ποιήματα) με έκδηλη τη γνώση και την επιρροή του από τον Θεόδωρο Abu Qurra και τον σύγχρονό του Νεστοριανό θεολόγο, Ηλία της Νίσιβης (π. 1046).

Το έβδομο κεφάλαιο αφιερώνεται στον διάκονο 'Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki (ή, πληρέστερα, Abu al-Fath 'Abdallah ibn al-Fadl ibn 'Abdallah al-Mutran al-Antaki!), από την Αντιόχεια, ο οποίος έδρασε στα μέσα του ενδεκάτου



αιώνα. Βαθύτατα μορφωμένος στα Πατερικά κείμενα στην ελληνική από κάποιον δάσκαλο υπό το όνομα Συμεών, καθώς και στην αραβική γραμματική από τον περίφημο Άραβα μουσουλμάνο ποιητή, γραμματικό και διανοούμενο, Abu al-'Ala' al-Ma'arri (π. 1058), αφιέρωσε τη ζωή του στη μετάφραση κειμένων (Χρυσόστομο, Βασίλειο, Γρηγόριο Νύσσης, Ιωάννη Δαμασκηνό, Μάξιμο Ομολογητή, Ισαάκ τον Σύρο) από τα ελληνικά στα αραβικά, και στη σύνθεση πρωτότυπων φιλοσοφικών και θεολογικών έργων (όπως το *Kitab al-Manfa'a* = Βιβλίο Ωφελείας) στα αραβικά, από ελληνικές και αραβικές πηγές, χριστιανικής, μουσουλμανικής και παγανιστικής προέλευσης (π.χ. Πλάτωνα, Σίξτο, Ιωάννη Φιλόπονο, al-Farabi, Abu Bakr al-Razi, Yahya ibn 'Adi, Israel του Kashkar, Abu al-Faraj ibn al-Tayyib). Στη διανόησή του συναντώνται ο Ελληνισμός του Βυζαντίου με τον Ελληνισμό του Μουσουλμανικού χαλιφάτου. Κεντρική θέση στη σκέψη και στο έργο του 'Abdallah ibn al-Fadl κατέχουν η Λογική και η ελληνική φιλοσοφία, εκφραζόμενες σε θέματα όπως αυτά της αιτιοκρατίας (ντετερμινισμός), της ελευθερίας της βούλησης, του θείου θελήματος, του αστρολογικού ντετερμινισμού, θέματα τα οποία βρέθηκαν συχνά στο κέντρο διαμάχης μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων.

Το όγδοο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο σε ένα κείμενο το οποίο, αν και γραμμένο αρχικά στα ελληνικά, παίρνει τη θέση του σ' αυτόν τον τόμο (με μεταφράσεις από τα κεφάλαια 1, 3, 5 και 17) διότι έχει διασωθεί μόνο σε αραβική μετάφραση προερχόμενη από την περιοχή της Αντιόχειας μετά το 969 βρίσκεται δε τώρα υπό κριτική έκδοση και πλήρη αγγλική μετάφραση από τον συγγραφέα του εν λόγω κεφαλαίου, Alexander Treiger. Πρόκειται για τον *Νοητό Παράδεισο* (ή τον «Παράδεισο του Νου», *al-Firdaws al-'aqli*), πνευματικό έργο ανώνυμου συγγραφέα αποδιδόμενο, μάλλον λανθασμένα, στον Γρηγόριο Νύσσης, ή στον Ιωάννη τον Δαμασκηνό. Ο Treiger χρονολογεί το έργο αυτό στον όγδοο αιώνα, μετά τις αραβικές επιδρομές. Ο συσχετισμός ενέχει ενδιαφέρουσες αποχρώσεις. Το περιεχόμενό του, πνευματικό-διδασκτικό στην πρόθεση και στο ύφος του, αναφέρεται στη διττή πτώση του ανθρώπου, σωματική και νοητική, από τον εξίσου διττό Παράδεισο, επίγειο και νοητό, ή πνευματικό· μία περίπλοκη και ιδιότυπη διδασκαλία, σε ένα κείμενο του οποίου τα περίπου τριάντα αραβικά χειρόγραφα από τον ενδέκατο μέχρι τον δέκατο ένατο αιώνα υποδηλώνουν το εύρος της δημοφιλίας του.

Το ένατο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στον Αγάθωνα. Έζησε μεταξύ 1050-1150, γεννημένος με το όνομα Ηλίας (Iliyya) και το παρατσούκλι Ibn al-Ashall, «γυιό αυτού με το ανάπηρο χέρι», αναφορά στον πατέρα του, και σε μία αναπηρία

κοινή στη Μέση Ανατολή στην προ της σημερινής εποχή. Ένας βαθύτατα μορφωμένος και ευφραδής στα αραβικά και ελληνικά λαϊκός, ο Αγάθων πείστηκε ύστερα από πιέσεις να γίνει στην πολύ μετέπειτα ζωή του επίσκοπος Εμέσης (Homs) της Συρίας, θέση από την οποία παραιτήθηκε ο ίδιος, αναλαμβάνοντας έτσι προσωπικά την ευθύνη για την ύπαρξη διεφθαρμένων κληρικών της επισκοπής του. Καρπός της παραιτήσεώς του ήταν μία οξυδερκής και πρωτότυπη *Απολογία* του στα αραβικά περί ιερωσύνης, μοναδικής λεπτότητας, πολυμέρειας και εμβρίθειας. Η ουσιαστική ιερωσύνη κατά τον Αγάθωνα είναι αυτή «κατά την τάξιν Μελχισεδέκ», μία ιερωσύνη πνευματική, μυστηριακή, η οποία διακρίνεται και ξεπερνάει τη δικανική, τελετουργική, εθνικιστική αυτής «της τάξης Ααρών». Η ημερομηνία συγγραφής της *Απολογίας* τοποθετείται λίγο μετά το Σχίσμα του 1054 και γι' αυτό ίσως δεν φαίνεται να είναι ανεπηρέαστη από τη θεολογική και εκκλησιαστική διάσταση Ανατολής και Δύσης, ή την σταυροφορική παρουσία και επιρροή στην Έμεσα! Τα αποσπάσματα από την *Απολογία* στον τόμο (σσ. 203-214) παρατίθενται για πρώτη φορά σε αγγλική μετάφραση.

Το δέκατο κεφάλαιο αναφέρεται στον Παύλο Αντιοχείας, αραβόφωνο θεολόγο του δεκάτου τρίτου αιώνα, μοναχό αρχικά επίσκοπο Σιδώνος, εν συνεχεία, συγγραφέα της γνωστής *Επιστολής προς Μουσουλμάνο Φίλο* (σσ. 219-234), ανάμεσα σε πολλά άλλα φιλοσοφικά και θεολογικά έργα γραμμένα όλα στα αραβικά, μερικά από αυτά τώρα σε γαλλική ή γερμανική έκδοση. Πλήρης γνώστης της αραβικής θεολογίας και σκέψης (ιδίως του Ηλία της Νίσιβης 975-1046), αλλά και του Κορανίου και της πρώιμης Ισλαμικής εποχής, φέρει όλη αυτή τη γνώση στην επιφάνεια στα έργα του – εξ ου και η αξία τους. Η *Επιστολή* αυτή έχει γίνει αντικείμενο ευρείας επιστημονικής μελέτης. Εκτός της πολλαπλής έκδοσής της στα αραβικά, έχει μεταφραστεί στα αγγλικά, γαλλικά και ισπανικά. Στην *Επιστολή* του αυτή ο Παύλος κάνει χρήση ή υπαινίσσεται χωρία του Κορανίου, κάπου εξήντα τέσσερις φορές, και αναφέρεται σε τριάντα δύο σούρες (ενότητες) του Κορανίου. Χρησιμοποιεί επίσης το Κοράνιο για να στηρίξει την ορθότητα Ορθοδόξων δογμάτων, όπως αυτήν της ένωσης της θείας και ανθρώπινης φύσης στο πρόσωπο του Χριστού, την εγκυρότητα των Χριστιανικών Γραφών, ακόμη και την ανωτερότητα του Χριστιανισμού από τον Ιουδαϊσμό και το Ισλάμ! Συχνά αναρωτιέται κανείς αν το ακροατήριο της καθόλα Ορθόδοξης σκέψης του ήταν το Χριστιανικό, ή το Μουσουλμανικό. Η λεπτομερής αντιρροητική του μουσουλμάνου νομικού Shihab al-Din Ahmad ibn Idris al-Qarafi (1228-85) στις θέσεις του Παύλου, χωρίς να τον κατονομάζει, δείχνει το ενδιαφέρον το οποίο προσέκλυσε η *Επιστολή* αλλά και το εν γένει έργο του, όχι μόνο στον al-Qarafi



αλλά και σε μετέπειτα εξέχοντες μουσουλμάνους διανοουμένους, όπως τον Ibn Taimiyya (1263-1328) και τον Ibn Abi Talib al-Dimashqi (π.1327).

Με τα κεφάλαια 11 και 12, τα αναφερόμενα στον Πατριάρχη Μακάριο Ibn al-Za'im (c. 1600-1672) και στον Παύλο του Χαλεπίου (1627- 1669), γιου του προηγούμενου και των δύο αυτών τέταρτης γενιάς κληρικών της al-Za'im οικογένειας αντίστοιχα, μεταφερόμαστε πλέον στη μεταβυζαντινή περίοδο, η οποία βρίσκεται έξω από τα χρονολογικά όρια βυζαντινού ενδιαφέροντος. Ο πρώτος, όπως προαναφέραμε, ταξίδεψε ως Πατριάρχης Αντιοχείας εκτεταμένα στη Ρουμανία, Ουκρανία, Ρωσία και Γεωργία εις αναζήτηση οικονομικών πόρων της πτωχευμένης επαρχίας του. Από πλευράς συγγραφικής, αξιοσημείωτη είναι η διατριβή του πρώτου ως προς την αραβική ερμηνεία του ονόματος ελληνικών ονομάτων αγίων (σσ. 239-245), περί του σημείου του σταυρού (σσ. 245-247), της αρχιερατικής ευλογίας (σσ. 247) και δύο επιστολές του στον βασιλιά της Γαλλίας, Λουδοβίκο ΙΔ' (1643-1715) (Β' επιστολή, σσ. 248-250) ζητώντας προστασία και πολιτική βοήθεια για τους Χριστιανούς της Ανατολής, καμία από τις οποίες δεν έλαβε καν απάντηση!

Όσον αφορά στον δεύτερο, τον Παύλο, ταξίδεψε και εκείνος στη Ρωσία και την Γεωργία όπως ο πατέρας του, αλλά επιστρέφοντας αρρώστησε και πέθανε στο Tbilisi, πρωτεύουσα της Γεωργίας, το 1669. Το ταξιδιωτικό του ημερολόγιο θεωρείται κειμήλιο αραβικής γραμματείας, προς πλήρη αραβική έκδοση και γαλλική μετάφραση της Ρουμανικής Ακαδημίας. Ο τόμος περιέχει εκτενές δείγμα του έργου αυτού σε αγγλική μετάφραση (σσ. 256-274).

Μετά την αστραπιαία αυτή περιήγηση θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι είναι πλέον αδόκιμο να θεωρηθεί ότι περιοχές γνώσης, όπως βυζαντινές, μεσαιωνικές, μεσανατολικές σπουδές, ή σπουδές χριστιανικών-ισλαμικών σχέσεων κλπ., ή η εν γένει γνώση του Βυζαντίου έχουν πλέον εξαντληθεί από τη μελέτη των ελληνικών πηγών με την απουσία μιας αντίστοιχης μελέτης τέτοιων αραβικο-βυζαντινών πηγών. Όπως είναι εξ ίσου αδόκιμο (λόγω της προηγούμενης αυτής δήλωσης) να θεωρήσει κανείς ότι οι ελληνικές πηγές είναι απλώς ισάξιες των αραβικών· οι ελληνικές είναι όντως πλουσιότερες και πολύ σημαντικότερες. Δεν πρόκειται, λοιπόν, εδώ περί συναγωνισμού πλούτου των πηγών. Εκείνο που είναι εξαιρετικά δύσκολο να αμφισβητήσει κανείς είναι το εξής αυτονόητο: ότι το πολυπολιτισμικό Βυζάντιο (και η εξίσου πολυπολιτισμική διάσταση του φαινομένου της βυζαντινής Ορθοδοξίας) δεν ορίζονται ούτε εξαντλούνται από τη μελέτη ενός μόνο γλωσσικού corpus πηγών· αυτό είναι, έμμεσα, που μας

προσφέρει ως πρόκληση ο ανά χείρας τόμος. Ο τόμος αυτός είναι σημαντικός για την εν γένει Χριστιανική γραμματεία, εκείνη μάλιστα που μεταφράστηκε, χρησιμοποιήθηκε και ερμηνεύτηκε στην αραβική γλώσσα, με ό,τι αυτό σήμανε για την επίδραση της ελληνικής γλώσσας (κλασικής, Πατερικής και άλλης) στον αραβόφωνο κόσμο – και όχι μόνο.

Για τον διαρκώς διευρυνόμενο χώρο σπουδής σχέσεων Βυζαντίου και Ισλάμ, ο τόμος αυτός είναι ιδιαίτερα πολύτιμος. Για παράδειγμα, τόσο οι επιμελητές του τόμου όσο και οι μεταφραστές των διαφόρων κειμένων αναφέρονται, ερμηνεύουν, ή αντιπαραθέτουν συχνά όρους και εκφράσεις των κειμένων που μεταφράζουν με αντίστοιχους όρους και εκφράσεις του Κορανίου. Αυτό άλλωστε είναι το χαρακτηριστικό των περισσότερων συγγραφέων τους οποίους παρουσιάζει ο τόμος. Είναι εύκολο (και πολύ ενδιαφέρον) να πει κανείς σε τέτοιες περιπτώσεις ότι ο συγγραφέας κάποιου από αυτά τα χριστιανικά κείμενα χρησιμοποίησε επίτηδες κάποιον όρο, ή χαρακτηριστική έκφραση του Κορανίου. Το φαινόμενο και η εξήγηση αυτή αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον αν θελήσει κανείς να υποθέσει ότι ο συγγραφέας της πηγής είχε κάποια συγκεκριμένη διάθεση (απολογητική, ποιμαντική, ιεραποστολική, ή άλλη) ώστε να προσελκύσει, τυχόν, με αυτό τον τρόπο κάποιον μουσουλμάνο αναγνώστη στον οποίο τα χέρια θα έπεφτε το κείμενο· ή ότι θα ήθελε με αυτόν τον τρόπο να καταδείξει κάποια ουσιαστική συγγένεια μεταξύ Χριστιανικής πίστης και Ισλάμ· ή για οποιονδήποτε παρόμοιο, ή άλλο λόγο. Όμως, θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι και το αντίθετο έχει κάποια ιστορική και ιδεολογική βάση: ότι, δηλαδή, και το Κοράνιο χρησιμοποίησε όρους, έννοιες και εκφράσεις τις οποίες ο Μωάμεθ γνώριζε, ή βρήκε διαδεδομένες και εμποδωμένες στο αραβικό λεξιλόγιο και στην καθημερινή έκφραση – κάτι που είναι απόλυτα θεμιτό και φυσικό, δεδομένου ότι η αραβική γλώσσα, ως γλώσσα εν πολλοίς νομαδικών λαών, βρισκόταν διαρκώς εν κινήσει και σε κατάσταση cross-fertilization, μέσα σε ένα χώρο και περιβάλλον μακράς και έντονης ιουδαίο-χριστιανικής παρουσίας και επιρροής. Και αυτή η πλευρά είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα για τη σπουδή και αντίληψη του Ισλάμ, ιδιαίτερα μάλιστα των βυζαντινο-ισλαμικών σχέσεων! Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι ο τόμος αυτός, τόσο στην Εισαγωγή όσο και στα δώδεκα κεφάλαια με τα κείμενα τα οποία αυτά παρουσιάζουν σε αγγλική μετάφραση, κάνει αναφορές σε 155 διαφορετικά χωρία του Κορανίου 191 φορές! Οι αριθμοί αυτοί αναδεικνύουν ότι η αραβική χριστιανική (βυζαντινή) γραμματεία, δεν είναι, και δεν μπορεί να είναι άσχετη τουλάχιστον με τη γλωσσική και εκφραστική, ή και νοηματική, πραγματικότητα του Κορανίου· ή, επίσης, ότι μία σοβαρή παρουσίαση και

ερμηνεία χριστιανικών (βυζαντινών) αραβικών κειμένων δεν μπορεί να αγνοήσει το γεγονός του Κορανίου και του Ισλάμ – και το αντίθετο! Ο Αγάθων Εμέσης (ca. 1050-1150) του ενάτου Κεφαλαίου κλείνοντας την *Απολογία* του με αίτους προς την Θεοτόκο και τους αγίους, καταλήγει με τον Ιωάννη τον Βαπτιστή, τον οποίον αποκαλεί ως την «σφραγίδα των προφητών», έκφραση Ισλαμική η οποία αναφέρεται στον ίδιο τον Μωάμεθ, αποκαλώντας έτσι έμμεσα τον Μωάμεθ, κατά το Ματθ. 7:15, «ψευδοπροφήτη» (σσ. 214 και 214<sup>87</sup>). Την ίδια ηθελημένη προτίμηση αραβικών γλωσσικών ιδιοματισμών, χαρακτηριστικά και διακριτά ισλαμικών, δείχνει ο επίσης Άραβας Ορθόδοξος επίσκοπος της Σιδώνος Παύλος του δεκάτου Κεφαλαίου, για τη ζωή του οποίου στις αρχές του δεκάτου τρίτου αιώνα γνωρίζουμε πολύ λιγότερα από ό,τι για το πολύπλευρο θεολογικό και φιλοσοφικό του έργο. Οι ισλαμικές σπουδές καθώς και η ιστορία των βυζαντινο-ισλαμικών σχέσεων (και όχι μόνο) πλουτίζονται πολλαπλώς από τη μελέτη τέτοιων πηγών. Το χαρακτηριστικό του αυτό εκφράζει το ευρύτερο διανοητικό και πολιτιστικό περιβάλλον μέσα στο οποίο ο διανοούμενος αυτός Άραβας εκκλησιαστικός ζούσε. Αν και τις περισσότερες φορές έγραφε και απευθυνόταν προς αραβόφωνους χριστιανούς αναγνώστες, η ιδιαίτερη αυτή χρήση της γλώσσας ήταν γι' αυτόν ένα εργαλείο ώστε να δείξει στους ομοθρήσκους του πόσο, ακόμη και η ανάγνωση και κατανόηση περικοπών του Κορανίου, μπορεί να γίνει κατά ένα χριστιανικό τρόπο, αλλά επίσης πώς ακόμη και Ορθόδοξες θεολογικές έννοιες μπορούν να ερμηνευτούν και να γίνουν άνετα κατανοητές, με εκλεπτυσμένο μάλιστα και διανοητικό τρόπο, μέσα σε ένα περιβάλλον διανοουμένων κατ' εξοχήν ισλαμικό! Το ίδιο ακριβώς μήνυμα και την ίδια έφεση και έλξη ήθελε ίσως να μεταφέρει και στο μουσουλμανικό ακροατήριο και το αναγνωστικό κοινό με την περίφημη και ιδιαίτερα σημαντική του *Επιστολή*. Η ειρηνική και ευγενική γλώσσα με την οποία ο Παύλος προσεγγίζει το Ισλάμ και η φιλική προσηγορία με την οποία απευθύνεται στον μουσουλμάνο παραλήπτη της *Επιστολής*, κάνουν δυνατή αυτήν την άλλως εκρηκτική ατζέντα θεμάτων! Όχι ότι η αντίδραση και η απάντηση την οποία έλαβε η εν λόγω *Επιστολή* ήταν η ακριβώς αντίστοιχη. Εκείνο που παραμένει ως γεγονός είναι η αναμφισβήτητα καλώς πληροφορημένη έκθεση των ισλαμικών θέσεων, η έντεχνη ερμηνεία ισλαμικών όρων, λέξεων και εννοιών, καθώς και η διάθεση για εποικοδομητική ανταλλαγή απόψεων – στοιχεία ελλείποντα (ή παντελώς άγνωστα) διαχρονικά σε διαθρησκευτικό διάλογο.

Οι προκλήσεις τις οποίες είχαν διανοούμενοι αραβόφωνοι Ορθόδοξοι εκκλησιαστικοί και θεολόγοι, της τάξεως μάλιστα του Παύλου Αντιοχείας,

ήσαν πολύ διαφορετικές από εκείνες ελληνόφωνων Βυζαντινών, αντιρρητικών του Ισλάμ. Οι πρώτοι έπρεπε να «εφεύρουν» τρόπους κατανόησης και ερμηνείας των ισλαμικών θέσεων, κυρίως του Κορανίου, για να εκθέσουν τις χριστιανικές τους θέσεις δογματικού περιεχομένου – είτε για αντιρρητικούς, είτε για προπαγανδιστικούς-ποιμαντικούς-ιεραποστολικούς λόγους. Οι δεύτεροι μιλούσαν κυρίως σε δικό τους ακροατήριο και η αντιρρητική-απολογητική ήταν το κύριο μέλημα και τακτική τους. Βλέπε, παραδείγματος χάριν, τον αριστοτεχνικό τρόπο με τον οποίον ο Παύλος Αντιοχείας εκθέτει στην *Επιστολή* του στον φίλο του Μουσουλμάνο (σ. 229) το Τριαδικό δόγμα –για να μη μιλήσει κανείς για το όλο σενάριο, το οποίο έστησε πιθανώς ο ίδιος, περί ερωτημάτων τάχα τα οποία «φίλος του Μουσουλμάνος» του ζήτησε να θέσει προς τους «μορφωμένους βυζαντινούς» και τις «απαντήσεις» των οποίων μεταφέρει τώρα στην δήθεν «Επιστολή» του ...!

Στα κείμενα αυτά βρίσκει επίσης κανείς πολύ σημαντικά στοιχεία Εκκλησιαστικής Ιστορίας, Κανονικού Δικαίου, Λειτουργικής, Πατρολογίας, Ερμηνείας των Γραφών κλπ., τα οποία δεν βρίσκει τόσο εύκολα στην ελληνική γραμματεία, είτε ως θέματα, είτε εκπεφρασμένα με τον ίδιο τρόπο, όπως π.χ. τον τρόπο, ή τρόπους, εκλογής επισκόπων ή οικειοθελούς παραίτησης αυτών, ή τη διαφορά μεταξύ αποπομπής ή αφορισμού κληρικού (και μάλιστα επισκόπου), όπως τα περιγράφει χαρακτηριστικά ο Αντιοχειανός Αγάθων (Βλ. Κεφάλαιο 9, σσ. 201-215).

Η ενδεικτική αυτή βιβλιοπαρουσίαση θέλει να υπογραμμίσει τη σημαντική (ουσιαστική θα έλεγα) θέση της αραβικής γραμματείας στις βυζαντινές σπουδές εν γένει και ειδικότερα σε εκείνες των πολιτικών, πολιτιστικών, κοινωνικών και θρησκευτικών σχέσεων μεταξύ Ορθοδόξου Χριστιανισμού και ισλαμικού κόσμου, κυρίως του αραβικού, από την εμφάνιση του Ισλάμ μέχρι την πτώση της Βασιλεύουσας –θέση αυτονόητη, χρίζουσα όμως ιδιαίτερου ακαδημαϊκού εναγκαλισμού, και θεραπείας.

ΔΑΝΙΗΛ Ι. ΣΑΧΑΣ

Professor Emeritus

University of Waterloo, Ontario, Canada

