

ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΟΜΟΣΠΟΝΔΙΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΙΤΩΝ



Διάλεξη στην 571^η Επέτειο της Άλωση της Κωνσταντινούπολης
29 Μαΐου 2024

του

Δανιήλ Ι. Σαχά
Ομότιμου Καθηγητή Ιστορίας Θρησκευμάτων
του Πανεπιστημίου του Waterloo
Waterloo, ON Canada

Με τίτλο :

**"Βυζάντιο και Ισλάμ:
ως πρόκληση κατανόησης ενός φαινομένου,
υπό το φως της ... Μεσοπεντηκοστής"**

στο

Πνευματικό Κέντρο Κωνσταντινουπολιτών-Αθηνών

ΠΡΟΛΟΓΙΚΑ

Συμμερίζομαι απόλυτα την πιθανή ανησυχία, ή τυχόν και τη δυσαρέσκειά σας, για το γεγονός ότι μια τέτοια τραυματική ημέρα όπως αυτή σήμερα, την 571^η επέτειο της πτώσης της Κωνσταντινούπολης στους Οθωμανούς μουσουλμάνους, έχετε μπροστά σας κάποιον φιλοξενούμενο στο Πνευματικό σας Κέντρο, να σας μιλήσει για *Βυζάντιο, Ισλάμ, πρόκληση, κατανόηση, φαινόμενο* και μάλιστα *υπό το φως της ... Μεσοπεντηκοστής (!)*, ημέρα, την οποίαν ολόκληρος ο Ορθόδοξος Χριστιανικός κόσμος γιορτάζει σήμερα, χαρμόσυνα!

Θέλω πάντως να σας διαβεβαιώσω, με την ειλικρινέστερη φιλικότητά μου, τον βαθύτατο σεβασμό και την αγάπη μου προς όλους τους Κωνσταντινοπολίτες και τον αξιότιμο Πρόεδρό σας της ΟΙ.ΟΜ.ΚΩ., Καθηγητή κ. Ν. Ουζούνογλου, ότι εκείνοι που με γνωρίζουν με ξέρουν ως έναν αυθόρμητον, ή, όπως εγώ αυτοσυστήνομαι, ως ένα «παθολογικά αισιόδοξο» άνθρωπο. Παρακαλώ πολύ, συγχωρήστε μου αυτήν την αμετροέπεια και έλλειψη ταπεινότητας εκ μέρους μου. Λόγω δε της έκτασης της ομιλίας

μου αυτής κρατήστε, παρακαλώ, και προσπαθήστε να συνδέσετε την κάθε λέξη του τίτλου αυτής της ομιλίας με το ουσιώδες περιεχόμενό της.

Εισαγωγικά. Δύο λέξεις-κόσμοι, Άραβες και Ισλάμ, μολονότι παράλληλοι και αλληλένδετοι, δεν πρέπει να θεωρούνται αυτόματα και ταυτόσημοι. Πριν ακόμη από την εμφάνιση του Ισλάμ - αρχές του εβδόμου αιώνα - Άραβες ήσαν γνωστοί στους Βυζαντινούς και η ιστορία σχέσεων Βυζαντίου και Αράβων ήταν και παρέμεινε συνυφασμένη. Πολλοί από τους Βυζαντινούς, Χριστιανοί στο θρήσκευμα, ήσαν Άραβες στην καταγωγή χωρίς ποτέ να εξισλαμισθούν. Πιο πολυσχιδής και έντονη ήταν η μετέπειτα επαφή Βυζαντίου και Ισλάμ, μέσω μουσουλμάνων διαφόρων εθνικοτήτων. Το Βυζάντιο ήρθε σε επαφή με το Ισλάμ πρώτιστα μέσω γεγονότων - κυρίως κατακτήσεις, πολέμους, πολιτικές και διπλωματικές αποστολές, συμφωνίες, μαρτύρια και ... αγίους!

Ένα δεύτερο σημείο το οποίο έχει σχέση με τη «σχέση» βυζαντινών-Ισλάμ και μουσουλμάνων, είναι το ότι, ουσιαστικά, το Ισλάμ όπως και ο Χριστιανισμός δεν είναι «θρησκεία», πολύ δε περισσότερο «θρήσκευμα» (με ό,τι αυτές οι λέξεις μπορεί να σημαίνουν) - κάτι επίπονο να αναλυθεί τη στιγμή αυτή, αν και μία πρωτόλεια εισαγωγή αναφορικά προς το Ισλάμ είναι απαραίτητη.

Η λέξη-έννοια «θρησκεία» ως στοιχείο, ή κατασκευάσμα και απόρροια πολιτισμού, εθνικής ταυτότητας, ιστορίας, ή ανθρώπινης πρωτοβουλίας δεν υπάρχει ούτε στο Χριστιανικό, ούτε στο Αραβικό λεξιλόγιο. Στον Χριστιανισμό η έκφραση την οποία χρησιμοποίησαν οι πρώτοι Χριστιανοί για την πίστη, την εμπειρία και την ταυτότητά τους ήταν «Ἡ Ὁδός», κατά τις Πράξεις των Αποστόλων.¹ Οι μουσουλμάνοι επίσης γνωρίζουν την πίστη τους με την ονομασία *ισλάμ* - Αραβική λέξη η οποία σημαίνει «υποταγή». Η «Υποταγή» δεν συνιστά ονομασία, ή ορισμό. Σηματοδοτεί την οντολογία της *φυσικής κατάστασης* (= *fitr*) του ανθρώπου σε σχέση με τον Θεό-δημιουργό του· είναι έννοια *τρόπου ζωής* (= *dīn*) του ανθρώπου προς τον μόνο Δημιουργό. Για τους Μουσουλμάνους, το Ισλάμ είναι ο *φυσικός* τρόπος ζωής (= *dīn al-fitrah*) και *σχέσης* του ανθρώπου με τον Θεό (= *din Illahi*). Από τη λέξη *islām* και με την προσθήκη του προθέματος *mu* απορρέει το επίθετο *muslim* (εξελληνισμένο σε *μουσουλμάνος*), το οποίο δηλώνει τον «υποτεταγμένο» άνθρωπο. Υπόδειγμα ανθρώπου, φυσικά, αυθόρμητα, θεληματικά και αβίαστα υποτεταγμένου είναι ο Αβραάμ, τον οποίον τιμά και εξαίρει το Ισλάμ για την έμπρακτη, χωρίς δισταγμό, υποταγή του στο πρόσταγμα του Θεού να προσφέρει θυσία τον μοναδικό του γιο. Η νοοτροπία, συμπεριφορά και τρόπος ζωής του Αβραάμ (*din Ibrahim*) αποτελεί για τους Μουσουλμάνους το κατεξοχήν πρότυπο μουσουλμάνου – κάτι που υπερβαίνει την οποιαδήποτε συμβατική θρησκευτική, εθνική, ή πολιτιστική ταυτότητα του ανθρώπου. Λέει το Κοράνιο (σούρα 3:67) για τον Αβραάμ:

«Ο Αβραάμ δεν ήταν ούτε Εβραίος, ούτε Χριστιανός. Ήταν ενάρετος· υποτεταγμένος (*muslim*) [στον Θεό]. Οποσδήποτε δεν ήταν ειδωλολάτρης»!

¹ Πραξ. 9:2, 19:9, 23, 22:14, 24:14.

Σύμφωνα πάλι με το Κοράνιο, ο Θεός διαβεβαιώνει τον Μωάμεθ, και μέσω αυτού την ανθρωπότητα, ότι:

«Σήμερα [τη στιγμή που ο Θεός δίνει αυτό το μήνυμα στον Μωάμεθ για να το μεταδώσει στην ανθρωπότητα] Εγώ [ο Θεός] τελειοποίησα τη θρησκεία σου προς χάριν σου και ολοκλήρωσα τη χάρη Μου προς εσένα [τον άνθρωπο]. Έχω επιλέξει δε για σένα ως θρησκεία την Υποταγή (*Al-Islām*).²

Λίγα από αυτά θα μπορούσε να απορρίψει ένας Χριστιανός. Βέβαια, όλα αυτά με όλες τις διαστάσεις και προεκτάσεις τους, συνιστούν το *ουσιώδες*, αλλά και το *ιδεαλιστικό*, Ισλάμ. Μια τέτοια όμως θεώρηση και προσέγγιση του Ισλάμ δεν έχει γίνει ακόμη στην ιστορία των Ισλαμο-Χριστιανικών σχέσεων, με εξαίρεση τους Βυζαντινούς – έστω και λίγους εξ αυτών. Όμως και οι ίδιοι οι Μουσουλμάνοι δεν έχουν προβάλει δια μέσου της Ιστορίας, τόσο λεκτικά όσο και έμπρακτα, ένα τέτοιο ουσιώδη ορισμό της θρησκευτικής τους ταυτότητας και εμπειρίας. Ούτε, βέβαια, και οι μουσουλμάνοι αναζήτησαν και προσέγγισαν ποτέ τον Χριστιανισμό από τη δική του, *ουσιαστική*, βάση – του υπερφυσικού *τρόπου αποκάλυψης* του Θεού ως ένσαρκου Λόγου Του και τη σχέση του ανθρώπου με τον εξανθρωπίσαντα Θεόν-Λόγο! Επομένως, κάνοντας μια αναδρομή στις σχέσεις Βυζαντίου και Ισλάμ δεν θα μιλήσουμε για την οντολογική προσέγγιση και σχέση μεταξύ των δύο, αλλά για την αντίληψη και αντίδραση των Βυζαντινών προς τη θρησκεία της μουσουλμανικής *ummah* (της «αδελφότητας των πιστών»), όπως οι Βυζαντινοί την γνώρισαν, και όπως οι σχέσεις των Βυζαντινών διαμορφώθηκαν προς αυτήν μέσα από ιστορικά γεγονότα, καταστάσεις, συγκυρίες, ήθη, έθιμα και ανθρώπους εν τόπω και χρόνω.

Η εμφάνιση του Ισλάμ και της μουσουλμανικής κοινότητας στην καρδιά του Αραβικού χώρου αποτελεί γεγονός του 7^{ου} αιώνα με τον Προφήτη Μωάμεθ (570-631) ως αφορμή. Δεν πρέπει όμως πάραυτα να παραγνωρίζεται το γεγονός της Βυζαντινής πραγματικότητας και παρουσίας στον ιδιαίτερο αυτόν τόπο και χρόνο, ένα γεγονός άρρηκτα και οργανικά συνδεδεμένο με το Ισλάμ, συμβάλλοντα σε πολλά σημεία της διαμόρφωσής του! Όσοι δεν γνωρίζουν, δεν διακρίνουν, ή παραβλέπουν την οργανική σχέση Ισλάμ και Ανατολικού-Βυζαντινού Χριστιανισμού, με κύριες μάλιστα εμπειρίες και αφορμές αυτές του αναχωρητικού αλλά και κοινοβιακού μοναχισμού, δεν μπορούν να εννοήσουν το Ισλάμ στην ουσία και στην έκφρασή του. Ο σύγχρονος διανοούμενος, μουσουλμάνος, Ιρανός φιλόσοφος, θεολόγος, Ισλαμολόγος, πολυδιάστατος απόφοιτος του Harvard, πολυγραφότατος Καθηγητής του George Washington University, Seyyed Hossein Nasr (Απρ. 1933-), τον οποίον είχα τη χαρά και το προνόμιο να γνωρίσω από κοντά σε διάφορα fora, ακόμη και αμιγώς Ορθόδοξα, προσέδιδε και συνήθιζε να επαναλαμβάνει σε κάθε περίπτωση τον ορισμό το οποίον αυτός και άλλοι διανοούμενοι, ευαίσθητοι, μουσουλμάνοι έδιναν στο Ισλάμ ως «η δημοκρατία εγγάμων μοναχών»!! Ένας τέτοιος ορισμός είναι ικανός να αιφνιδιάσει και να προκαλέσει τον ερευνητή σε μια δια βίου έρευνα!³

² σούρα *al-Mā'idah*, 5:3.

³ *Ideals and realities of Islam* (Boston: Beacon Press, 1972), σ. 110.

Για την κατανόηση του Ισλάμ ως θρησκείας θα μπορούσε ίσως να επιλέξει κανείς, ακροθιγώς, μια από τις εξής τρεις αφητηρίες τις οποίες η ίδια ιστορία του Ισλάμ προσφέρει. Μία πρώτη αφητηρία - με θεολογική χροιά και με θρησκευολογικές νύξεις - είναι η «Νύχτα της Δύναμης και Τελειότητας», όπως την ονομάζει η Ισλαμική Παράδοση (Hadith). Είναι η νύχτα κατά την οποία ο Θεός προστάζει τον Μωάμεθ μέσω του αρχάγγελου Γαβριήλ να απαγγείλει: *iqra!* (= Απάγγειλε!)⁴ - από όπου η λέξη *al-qur'ān*, «Η Απαγγελία» του λόγου του Θεού - λέξη εξελληνισμένη ως *Κοράνιο*. Θρησκευολογικά, το επεισόδιο παραπέμπει στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου...! Το τι διέταξε ο Γαβριήλ τον Μωάμεθ να απαγγείλει, βρίσκεται καταχωρημένο, αχρονολόγητα, στην 96^η ενότητα (*σούρα*) του Κορανίου, η οποία φέρει την ονομασία «Ο Θρόμβος», στους πέντε πρώτους στίχους της!⁵ Η γενεσιουργός αυτή Νύχτα, μεταξύ της 26^{ης} και 27^{ης} ημέρας του Αραβικού μήνα Ramadan, πανηγυρίζεται από τη μουσουλμανική κοινότητα (το Ραμαζάνι) ως η αρχή και «γέννηση» του Ισλάμ, η αφητηρία της εν τόπω και χρόνω αποκάλυψης του «λόγου» του Θεού - ένα γεγονός το οποίο χρονολογικά τοποθετείται στο 610 (ή 612), στο τεσσαρακοστό έτος της ηλικίας του Μωάμεθ.

Μια δεύτερη αφητηρία προσέγγισης του Ισλάμ (με περισσότερο *κοινωνιολογική* χροιά), η οποία απαιτεί αντίστοιχη γνώση της ιστορίας και των συνθηκών μέσα στις οποίες εμφανίστηκε το Ισλάμ, είναι η λεγόμενη *hijrah* (=φυγή, ή μετανάστευση) του Μωάμεθ από τη Μέκκα στη Μεδίνα, το 622. Πρόκειται για μια κίνηση ενσυνείδητης αποκοπής και διαχωρισμού της μικρής, νηπιακής ομάδας οπαδών του Μωάμεθ από την πλειοδοτούσα κοινωνία των Αράβων ειδωλολατρών της Μέκκας. Η μετακίνηση αυτή σημειώνει την ιστορική αρχή της νεοφανούς κοινότητας των πιστών η οποία και πιστοποιείται με ένα νέο, δικό της, μουσουλμανικό, ημερολόγιο, μέσα στα γεωγραφικά πλαίσια της Αραβικής χερσονήσου!⁶

Μια τρίτη αφητηρία προσέγγισης του Ισλάμ (με πολιτικο-πολεμικά χαρακτηριστικά) είναι αυτή των μεγάλων επεκτατικών κατακτήσεων των Αράβων, αμέσως σχεδόν μετά τον θάνατο του Μωάμεθ. Μέσω αυτών το Ισλάμ γίνεται μέρος ενός ευρύτερου πολιτικού, πολιτισμικο-θρησκευτικού χώρου, αυτού της Μέσης Ανατολής, στον οποίον κυριαρχούσαν τότε ο Βυζαντινός και ο Περσικός πολιτισμός και οι αντίστοιχες αυτοκρατορίες τους. Το έτος 634, δύο μόλις χρόνια μετά τον θάνατο του Μωάμεθ, ο 'Umar b. al-Khatāb (632-642), δεύτερος «διάδοχος» (*khalīfa*) του Μωάμεθ,⁷ εξαπολύει τις πρώτες

⁴ Βλ., Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad. A translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh* (London, 1968), 105-6.

⁵ «Απάγγειλε: Στο όνομα του Κυρίου σου, ο οποίος δημιούργησε, Δημιούργησε τον άνθρωπο από ένα θρόμβο [αίματος]. Απάγγειλε: Ο Κύριός σου είναι ο κατεξοχήν Γενναϊόδωρος, Αυτός που διδάσκει με την πέννα, Διδάσκει τον άνθρωπο αυτό που αυτός δεν γνώριζε.»

⁶ A.H. *Anno Hijrae*, κατά το A.D. (*Anno Domini*), ή μ.Χ. (μετά Χριστόν) στον Χριστιανισμό.

⁷ Τα πρόσωπα τα οποία διαδέχθηκαν τον Μωάμεθ μετά τον θάνατό του, όχι τόσο ως διάδοχοι εξουσίας όσο ως συνεκτικοί δεσμοί και συνεχιστές του θεσμού της θρησκευτικής παράδοσής του, ήσαν οι Abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthmān (644-656), και 'Ali (656-661), γνωστοί και ως οι τέσσερις ορθόδοξοι, οι «από Θεού καθοδηγούμενοι» (*rāshidūn*) χαλίφες του Ισλάμ.

Αραβικές - εν πολλοίς πολιτισμικού-ιεραποστολικού χαρακτήρα - εξορμήσεις στις περιοχές της Παλαιστίνης, Συρίας και Αιγύπτου. Οι ζωτικές αυτές επαρχίες της Βυζαντινής αυτοκρατορίας κατακτώνται ραγδαία και δεν επανακτώνται πια ποτέ, διοικητικά, από το Βυζάντιο. Με τις Αραβικές αυτές κατακτήσεις το Ισλάμ περνάει πέρα από τα στενά όρια της τεράστιας «νήσου» (όπως την θεωρούσαν οι Άραβες) της Αραβικής χερσονήσου.

Είναι αυτά τα γεγονότα κατάκτησης και επεκτατικότητας τα οποία έφεραν σε πρώτη και άμεση επαφή τους Βυζαντινούς με το Ισλάμ· η αφετηρία της ιστορίας των Βυζαντινο-Ισλαμικών σχέσεων και η αρχή της Βυζαντινής αντι-Ισλαμικής γραμματείας. Οι Βυζαντινοί γνώρισαν το Ισλάμ μέσα από τις Αραβικές επιδρομές, στο πεδίο της μάχης· και αυτή την εμπειρία χρησιμοποίησαν επί το πλείστον οι Βυζαντινοί (και όχι οι μόνοι, ούτε τότε) ως αφετηρία, χρωστήρα περιγραφής, ερμηνείας, ή παρερμηνείας, του Ισλάμ, τις Βυζαντινο-μουσουλμανικές, αλλά και τις παγκόσμιες πολιτικο-θρησκευτικές σχέσεις των λαών μέχρι σήμερα. Πάντως (για να το σημειώσουμε εξ υπαρχής), το Βυζάντιο έχει να επιδείξει πολύ λιγότερες εκφράσεις μισαλλοδοξίας και περισσότερες ενάργειας, θεολογικής-πνευματικής προσέγγισης και κριτικής θεώρησης του Ισλάμ από εκείνες της Δύσης· και αυτό, λόγω της συγγενικής φυσιογνωμίας, της γειννιάσης, της γνωριμίας, της επαφής, της νοοτροπίας, της όλης πολιτιστικής και ψυχολογικής συγγένειας, της «Ανατολικότητας» των Βυζαντινών με πιστούς μουσουλμάνους – ιδίως αυθεντικά εκφραστές του Ισλάμ.⁸

Οι πληθυσμοί των ανατολικών Βυζαντινών επαρχιών της Παλαιστίνης και της Συρίας, οι οποίες πρώτες κατακτήθηκαν από τους Μουσουλμάνους Άραβες, είχαν εντονότερη Αραβική-Συριακή-Ελληνιστική και λιγότερο Ρωμαϊκή, συνείδηση και νοοτροπία – πάντα εντός της *Βυζαντινής* οικουμενικότητας. Οι «ανατολικοί» αυτοί Βυζαντινοί βρίσκονταν μάλιστα κατά την εποχή της εμφάνισης του Ισλάμ στο προσκήνιο των γραμμάτων, της φιλοσοφίας, της ρητορικής, της θεολογίας, της ποίησης, της υμνολογίας, της εν γένει Βυζαντινής εκκλησιαστικής ζωής, του μοναχισμού και της πνευματικότητας. Ήσαν αυτοί οι οποίοι ήρθαν πρώτοι σε άμεση επαφή με το Ισλάμ· το γνώρισαν άμεσα, το αναμόχλευσαν και το επηρέασαν πολλαπλά. Είναι γι' αυτούς τους λόγους που ο χαρακτηρισμός του εβδόμου και ογδόου αιώνα ως οι «σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου» από μια μερίδα Βυζαντινολόγων, με στενά κριτήρια,⁹ είναι χαρακτηρισμός ακαδημαϊκά αδόκιμος, ο οποίος υποβαθμίζει τις επαρχίες αυτές και τα διακριτά επιτεύγματά τους, όπως π.χ. χρονογραφία, αγιολογία, υμνογραφία, απολογητική, ρητορική, διαλεκτικής - τομείς

⁸ Βλ. τη μελέτη μας, “The “Oriental” character of the Byzantine-Islamic relations: one essence - various expressions”. *Proceedings of the International Symposium Byzantium and the Arab World. Encounter of Civilizations* (Thessaloniki, 16-18 December 2011), edited by A. KRALIDES and A. GKOUTZIOKOSTAS (Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2013), σσ. 415-438 (ανατυπωμένο στο, Daniel J. Sahas, *Byzantium and Islam. Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters* (Brill, Leiden-Boston, 2022), ως κεφ. 7, σσ. 116-137).

⁹ όπως π.χ. την αποκλειστική Ελληνικότητα του Βυζαντίου, την παρακμή αρχαίων πόλεων και του αστικού τρόπου ζωής, την διακοπή της κλασικίζουσας ιστοριογραφίας κ.α.

στους οποίους επέδειξαν πρωτοτυπία, πρωτοπορία, εφευρετικότητα, μυστικό, υπερβατικό, πνεύμα και στοιχεία τα οποία χαρακτήριζαν το ήθος και τον Βυζαντινό πολιτισμό.¹⁰ Αδόκιμος επίσης πρέπει να κριθεί και ο αποχαρακτηρισμός των Ανατολικών επαρχιών ως πλέον «μη Βυζαντινών» μετά την Αραβική κατάκτησή τους. Η Βυζαντινή φυσιογνωμία και σφραγίδα των επαρχιών αυτών επισκιάστηκε μεν εξαιτίας των Αραβικών κατακτήσεων και των εξισλαμισμών, αλλά η Βυζαντινή τους συνείδηση και ταυτοποίηση δεν εξαλείφθηκε ποτέ.

Ήταν πολύ πριν από την εμφάνιση του Ισλάμ που οι Βυζαντινοί γνώριζαν τους Άραβες. Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι, η λέξη «Άραβας», από την Αραβική *arab* (= νομάς), είναι ονομασία ενδεικτική όχι εθνικότητας, αλλά του νομαδικού τρόπου ζωής φυλών της ερήμου. Είναι ονομασία καθόλου άγνωστη στους λαούς της Ανατολικής Μεσογείου. Η ονομασία «Άραβες» απαντάται στην Καινή Διαθήκη. Συγκαταλέγονται ανάμεσα σε εκείνους οι οποίοι άκουσαν και ασπάστηκαν το κήρυγμα του ευαγγελίου ήδη από το στόμα του Πέτρου την ημέρα της Πεντηκοστής¹¹ και από τον Παύλο μετέπειτα.¹² Στα σύνορα μεταξύ Βυζαντινής και Περσικής αυτοκρατορίας Αραβικοί πληθυσμοί υπηρέτησαν τις δύο αντιμαχόμενες τότε αυτοκρατορίες, είτε ως σύμμαχοι της πρώτης (οι μονοφυσίτες Γασανίδες), είτε ως σύμμαχοι της δεύτερης (οι Νεστοριανοί Λαχμίτες). Οι Βυζαντινοί ονόμαζαν τους Άραβες *Αγαρηνούς*, *Σαρακηνούς*, ή *Ισμαηλίτες* – ονόματα με Ιουδαϊκές καταβολές, καίριας σημασίας, τα οποία βρίσκουμε στην Παλαιά Διαθήκη: της Άγαρ, ως δούλης και πρώτης γυναίκας, του Αβραάμ· της Σάρας, ως της νόμιμης συζύγου του Αβραάμ· και του Ισμαήλ, ως του πρωτότοκου γιου του Αβραάμ με την Άγαρ. Με την εμφάνιση του Ισλάμ πολλοί Βυζαντινοί χρησιμοποίησαν τα ονόματα αυτά με φαντασία και κάποια αντιρρητική διάθεση για να χαρακτηρίσουν τους Μουσουλμάνους ως «σπέρμα» μεν Αβραάμ, αλλά προερχόμενους από τη δούλη του Άγαρ (*Αγαρηνοί*), αμέτοχους και «κενούς» από τη χάρη της Σάρρας (*Σαρρα-κηνούς*), της νόμιμης συζύγου του Αβραάμ, κατά την παραφθορά και ρητορική ετυμολογία του Ιωάννη του Δαμασκηνού (ca.665-750) - επομένως ως απόγονους μόνου του νόθου Ισμαήλ (*Ισμαηλίτες*)! Πρώιμες νύξεις ή αναφορές στους Άραβες (όχι όμως ως μουσουλμάνους στην πίστη) βρίσκουμε σε διάφορα προ-Ισλαμικά ή πρώιμα Βυζαντινά κείμενα της Ισλαμικής εποχής, όπως π.χ. στον *Λειμών* του Ιωάννη Μόσχου (550-619) και του μαθητή και συνεργάτη του Σωφρόνιου του Σοφιστή (560-638), του μετέπειτα Πατριάρχη Ιεροσολύμων (634-38),¹³ γνωστό στη Δύση ως *Pratum Spirituale*· όπως και σε άλλα σχετικά κείμενα.¹⁴ Παρ' όλα αυτά, η πρώτη

¹⁰ Βλ. τη δωδεκάτομη σειρά *Studies in Late Antiquity and Early Islam* (1992 -).

¹¹ Πράξεις, 2:11.

¹² Γαλ. 1:17, 4:25.

¹³ PG 87.3:2852-3112. Για τους Άραβες στον *Λειμών*, βλ. τη μελέτη μας, "Saracens and Arabs in the *Leimon* of John Moschos", *Byzantiaka*, 17 (1997) 121-38 (και *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 13, σσ. 203-217).

¹⁴ Βλ. π.χ. *Βίο* του Ιωάννη του Ελεήμονα, Πατριάρχη Αλεξανδρείας (610-19) γραμμένον από τον Λεόντιο επίσκοπο Νεαπόλεως Κύπρου (590-ca. 650)· Αναστάσιο Σιναΐτη (+ca. 700)· επιστολές του Μάξιμου του Ομολογητή (580-662). Για τον Μάξιμο βλ. τη μελέτη μας, "The demonizing force of the Arab conquests. The case of Maximus (ca 580-662) as a political 'confessor'". *Jahrbuch der Österreichischen byzantinistik* 53 (2003)

εντύπωση της Ισλαμικής πίστης των Αράβων δεν θεωρήθηκε από τους Βυζαντινούς παντελώς ασύμβατη προς τη Χριστιανική, όπως θα δούμε σύντομα στην περί του Ιωάννη του Δαμασκηνού αναφορά μας.¹⁵ Επομένως, οι σχέσεις των Βυζαντινών με τους Άραβες, αλλά και οι ρίζες της Βυζαντινής αντι-Ισλαμικής γραμματείας, απλώνονται πολύ βαθιά στο ιστορικό και ψυχολογικό υπέδαφος - πριν ακόμη και από την εμφάνιση του Ισλάμ.

Οι Αραβικές κατακτήσεις, όπως προαναφέραμε, αποτέλεσαν κομβικό παράγοντα επαφής και καταλύτη σχέσεων μεταξύ Βυζαντινών και Ισλάμ. Σε διάστημα μόλις δεκαεσσάρων ετών από τον θάνατο του Μωάμεθ (632) τα κέντρα του Χριστιανισμού στην Ανατολική Μεσόγειο έπεσαν στα χέρια των Αράβων. Το 635 παραδίδεται στον Άραβα στρατηγό, Khālid b. al-Walīd, η Δαμασκός από τον «επίσκοπο» της πόλης, ή τον Sargūn b. Mansūr (= Σέργιο, γιό του Mansūr), παππού του Ιωάννη του Δαμασκηνού.¹⁶ Δύομια χρόνια αργότερα (το 638) η Ιερουσαλήμ παραδίδεται αυτοπροσώπως από τον Πατριάρχη Σωφρόνιο στον χαλίφη Umar b. al-Khattāb.¹⁷ Οκτώ χρόνια αργότερα (το 646) παραδίδεται η Αλεξάνδρεια από τον μονοφυσίτη Πατριάρχη Βενιαμίν στον στρατηγό Amr b. al-Ās.¹⁸ Οι Αραβικές κατακτήσεις ερμηνεύονται από τους Βυζαντινούς ως τιμωρία του Θεού λόγω έλλειψη πίστης εκ μέρους των Χριστιανών και συμπεριφορές ανήθικες εκ μέρους τους. Ο Σωφρόνιος ερμηνεύει την πτώση της Ιερουσαλήμ ως τιμωρία του Θεού για τις αμαρτίες των Χριστιανών. Ο μονοφυσίτης Ιωάννης, επίσκοπος Νικίου της Αιγύπτου, θεωρεί επίσης την πτώση της Αλεξάνδρειας ως θεία τιμωρία για την δυοφυσιτική αίρεση στην οποία είχε, κατ' αυτόν, υποπέσει η Εκκλησία με τη σύνοδο της Χαλκηδόνας (την Δ΄ Οικουμενική του 451). Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι τα μεγάλα αυτά ανατολικά κέντρα του Βυζαντίου δεν κατακτήθηκαν αλλά παραδόθηκαν από τους τοπικούς άρχοντες στους Άραβες - και μάλιστα με κάποια ανακούφιση σε μερικές περιπτώσεις. Οι λόγοι είναι πολλοί αλλά θα αναφέρουμε χαρακτηριστικά τους εξής: α) οι διαρκείς πόλεμοι μεταξύ Βυζαντινών και Περσών είχαν μετατρέψει την ενδιάμεση περιοχή της Συρίας σε πεδίο μαχών· β) οι φόροι τους οποίους είχαν επιβάλει οι βυζαντινοί αυτοκράτορες ήσαν δυσβάστακτοι· γ) οι δογματικές-Χριστολογικές διαφορές μεταξύ Μονοφυσιτών και

97-116 (και, *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 15, σσ. 236-255).

¹⁵ Βλ. τη μονογραφία μας, *John of Damascus on Islam, the "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: E. J. Brill, 1972). Rumanian translation by Dragoș Dâscă *Sfântul Ioan Damaschinul despre Islam "Erezie Ismaeliților"* (Colecția "Partristica" 18, Iași, Doxologia, 2015)· και τις μελέτες μας, "John of Damascus on Islam. Revisited", *Abr-Nahrain* 23 (1984-1985) 104-118 (και *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 18, σσ. 291-305)· "The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 - ca. 749)". In *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), pp. 185-205 (και *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 21, σσ. 358-379).

¹⁶ Βλ. Al-Baladhūri, 172, 187.

¹⁷ Βλ. τη μελέτη μας, "Patriarch Sophronius, 'Umar and the capitulation of Jerusalem" (in Arabic). In *Al-sirā' al-islāmī al-faranjī 'alā Filastīn fī al-qurūn al-wustā* (The Islamic-Frankish (Ifrani) conflict over Palestine during the Middle Ages). Edited by Hadia DAJANI-SHAKEEL and Burhan DAJANI. (Beirut: Institute for Palestinian Studies, 1994), pp. 53-71 (και *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 9, σσ. 152-167).

¹⁸ Βλ. *The Chronicle of John (c. 690 AD), Coptic Bishop of Nikiu*.

δυοφουσιτών είχαν διχάσει και απειλούσαν την ενότητα του Βυζαντίου. Όλες αυτές οι δοκιμασίες είχαν οδηγήσει τους Χριστιανικούς πληθυσμούς της περιοχής σε ψυχική αλλοτρίωση, καθόσον το επεκτατικό σύνδρομο ενθάρρυνε τα μέγιστα τους νεοφώτιστους Μουσουλμάνους! Από την πλευρά τους οι Άραβες έκαναν καίρια διάκριση μεταξύ θεληματικής παράδοσης και βίαιης κατάκτησης. Κατάκτηση θα σήμαινε θάνατο των πολιτών, πλήρη καταστροφή των μνημείων της πόλης, εξαναγκαστικό εξισλαμισμό των εναπομεινάντων κατοίκων. Παράδοση θα σήμαινε επιβίωση, διαφύλαξη και συνέχεια της αστικής, θρησκευτικής Βυζαντινής ταυτότητας και ζωής των κατοίκων, ελαφρύτερη φορολογία, αποφυγή στρατιωτικών υποχρεώσεων κάτω από την Αραβική κυριαρχία! Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της παράδοσης της Ιερουσαλήμ στους Άραβες.

Σε δύο τουλάχιστον πανηγυρικούς λόγους του ο Σωφρόνιος, Πατριάρχης Ιεροσολύμων (634-38), υπαινίσσεται τις Αραβικές κατακτήσεις στην Παλαιστίνη αναφερόμενος σε επιδρομές «βαρβάρων μὲν ἀπάντων, μάλιστα δὲ Σαρακηνῶν». Στον Λόγο του για την εορτή των Χριστουγέννων, το 634,¹⁹ τον οποίον εκφώνησε όχι από τη Βηθλεέμ αλλά από το ναό της Θεοτόκου στην Ιερουσαλήμ, αναφέρει ότι οι Χριστιανοί βρίσκονται σε αποκλεισμό και δεν μπορούν να γιορτάσουν τη γέννηση του Χριστού στη γενέτειρά του από τον φόβο των Αράβων, οι οποίοι την έχουν καταλάβει. Στον άλλο Λόγο του για την εορτή των Επιφανείων, το 637,²⁰ κάνει επίσης λόγο για επιδρομές βαρβάρων αποδίδοντας τα δεινά των Χριστιανών «εἰς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν». Οι «βάρβαροι» αυτοί είναι οι Άραβες, χωρίς όμως να τους γνωρίζει ως μουσουλμάνους. Το όνομα του Σωφρονίου συνδέεται άμεσα με μία ιδιαίτερα συγκινητική προσωπική του επαφή με τον χαλίφη των Μουσουλμάνων Umar b. al-Khatāb στον οποίον ο Πατριάρχης παρέδωσε την Ιερουσαλήμ. Τη συνάντηση αυτή περιγράφει ο Άραβας χρονικογράφος, γιατρός και Μελχίτης Πατριάρχης Αλεξανδρείας, Sa'īd Ibn Batrīq (935-40), γνωστός ως Ευτύχιος.²¹ Ο γηραιός και καταθλιμμένος Βυζαντινός αυτοκράτορας Ηράκλειος (610-641) είχε κωφεύσει στις παρακλήσεις τού ακόμη γηραιότερου Σωφρονίου να στείλει στρατιωτική βοήθεια στην Παλαιστίνη προς αντιμετώπιση των Αράβων. Πεισμένος ότι ήταν προς το συμφέρον των Χριστιανών και των μνημείων της Αγίας Πόλης να παραδώσει την Ιερουσαλήμ, ο Σωφρόνιος γνωστοποίησε στον πολιορκητή της Άραβας στρατηγό, Abū Ubayda, την πρόθεσή του να παραδώσει μεν την πόλη, αλλά μόνο στον «ηγέτη των πιστών» (*amir al-muminīn*), προσωπικά. Ο Ubayda στέλνει μήνυμα στον Umar ο οποίος βρισκόταν σε πεδίο μάχης στη Β. Συρία. Ο Umar φτάνει έξω από την Ιερουσαλήμ, στο όρος των Ελαιών, ύστερα από μακρινό ταξίδι στη ράχη μιας καμήλας, ρακένδυτος και ελεεινός, φορώντας ένα βρώμικο ένδυμα από τρίχες καμήλας. Στο θέαμα αυτό ο εβδομηντα-οκτάχρονος Πατριάρχης βγάζει το ράσο του και το προσφέρει στον σαραντάχρονο ρωμαλέο χαλίφη. Οι Ισλαμικές και οι Χριστιανικές Συριακές πηγές σημειώνουν και εκθειάζουν την

¹⁹ Έκδ., Hermann Usener, "Weihnachtspredigt des Sophronios", *Rheinisches Museum für Philologie* 41 (1886) 500-16.

²⁰ Έκδ., Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμητικής Σταχυολογίας*, τ. V (Brussels, 1963), σσ. 151-68.

²¹ *Eutychii patriarchae Alexandrini Annales*, έκδ., L. Cheiko, (Beirut, 1906-9).

ευλάβεια και τη βαθιά θρησκευτικότητα του 'Umar. Το θέαμα του Άραβα «αρχηγού των πιστών» περιβεβλημένον με το ράσο του Χριστιανού Πατριάρχη μιλάει έμμεσα, αλλά και εύγλωττα, τόσο για τον Σωφρόνιο, όσο και για τις σχέσεις ανατολικών Χριστιανών με τους Άραβες - τουλάχιστον στην πολύ πρώιμη εποχή! Μετά την υποδοχή αυτή, οι διαπραγματεύσεις παράδοσης συνεχίστηκαν στην πόλη της Ιερουσαλήμ στο αίθριο του Ναού της Αναστάσεως. Εκεί κάποια στιγμή ο 'Umar, διαπιστώνοντας ότι είχε φτάσει η ώρα της Ισλαμικής απογευματινής προσευχής,²² ζήτησε από τον Πατριάρχη να του υποδείξει ένα κατάλληλο μέρος για να αποσυρθεί και να προσευχηθεί. Χωρίς να εκπλαγεί, ο Πατριάρχης του υπέδειξε τον Ναό της Αναστάσεως όπου έξω ακριβώς βρίσκονταν. Ο 'Umar αρνήθηκε την προσφορά με το δικαιολογητικό ότι κάτι τέτοιο θα έδινε το δικαίωμα στους απογόνους του να διεκδικήσουν τον Ναό ως δικό τους – κάτι το οποίο έγινε κανόνας για τους μουσουλμάνους.²³ Για τον λόγο αυτόν προτίμησε τα σκαλοπάτια του Ναού. Μετά την Ιερουσαλήμ η διαπραγμάτευση συνεχίστηκε στη Βηθλεέμ. ²⁴Εκεί επίσης, όταν πλησίασε η ώρα της επόμενης (ή μεθεπόμενης) μουσουλμανικής προσευχής, επαναλήφθηκε η ίδια σκηνή. Ο Σωφρόνιος υπέδειξε στον 'Umar τον ναό της Γεννήσεως. Ο χαλίφης δεν τον αποδέχθηκε για τον ίδιο λόγο. Η διήγηση αυτή (έστω και αν κατασκευάστηκε μεταγενέστερα, όπως διατείνονται μερικοί, από Χριστιανούς για να εξασφαλίσουν τα προνόμιά τους επί των μνημείων των Αγίων Τόπων έναντι των Εβραίων και των μουσουλμάνων), δεν θα μπορούσε να είχε επιζήσει, ούτε να φέρει την υπογραφή του λόγιου Πατριάρχη Ευτύχιου, αν δεν στηριζόταν σε κάποια έγκυρη, κοινή παράδοση για δύο μεγάλες, ιστορικές, ευαίσθητες προσωπικότητες, όπως αυτές του Σωφρονίου Ιεροσολύμων και του 'Umar. Τις συγκλονιστικές εμπειρίες και τα συναισθήματα τα οποία δημιούργησαν οι Αραβικές κατακτήσεις εκφράζουν και υπογραμμίζουν το είδος της Χριστιανικής αποκαλυπτικής γραμματείας της εποχής – ένα τεράστιο και ιδιαίτερο πεδίο σπουδών το οποίο θα παρακάμψουμε.²⁵

²² Να σημειώσουμε εδώ ότι οι ώρες των πέντε προσευχών του μουσουλμανικού νυχθημέρου συμπίπτουν με αυτές του Χριστιανικού μοναχισμού! Τυχαίο...;;

²³ Μας λέει κάτι αυτό για τη μεταστροφή της Αγιασοφιάς και της Μονής της Χώρας...;;

²⁴ Όσοι έχουν επισκεφθεί προσκυνηματικά την Ιερουσαλήμ θα έχουν παρατηρήσει το τζαμί αφιερωμένο στον 'Umar στον περίβολο ακριβώς του ... Ναού της Αναστάσεως!! Ένα παρεμφερές φαινόμενο έχουμε στον περίβολο της Μονής της Αγίας Αικατερίνης στο Σινά...!

²⁵ Για το θέμα αυτό βλ. π.χ. την *Αποκάλυψη του ψευδο-Μεθοδίου* η οποία, αναχρονιστικά, αποδίδεται μεν στο Μεθόδιο επίσκοπο Πατάρων (+311) γράφτηκε όμως από κάποιον άγνωστο Σύρο συγγραφέα μεταξύ των ετών 655-74. Εκδ. Β. Μ. Istrin, "Otokrovenie Mefodija Patarskago i Apokrificheskiiia Videnia Daniela u Vizantiiskii i Slaviano-Russkoi Literaturakh", στο *Chteniia u Imperateorskoi Obshchestvie Istorii i Drevnostei Rossiiskikh pri Moskovskom Universitetie*, Number 193 (Moscow, 1897), 27-31. Νεότερη έκδοση, Pseudo-Methodius (1985) *Apocalypse*. Edited and translated by F. J. Martinez, 'Eastern Christian apocalyptic in the early Muslim period: Pseudo-Methodius and pseudo-Athanasius'. Unpub. PhD diss. Catholic University of America, Washington, DC. Άλλο παράδειγμα, οι χρησμοί περί του Μωάμεθ και το μέλλον του Ισλάμ, αποδιδόμενοι στον μαθηματικό, φιλόσοφο, αστρονόμο και μουσικό Στέφανο Αλεξανδρείας (ca.580- ca.642). Hermann Usener, *Kleine Schriften*, τ. 3 (Bonn, 1880), 247-322. Το θέμα της Βυζαντινής Αποκαλυπτικής γραμματείας αναφορικά προς το Ισλάμ είναι τεράστιο και βρίσκεται υπό διαρκή και ενδελεχή έρευνα. Βλ. π.χ. Paul J. Alexander, 'Historiens byzantins et croyances eschatologiques', in *Actes du XIIe Congres International des Etudes Byzantines* 2 (Beograd, 1964), pp. 1-8; idem, 'Byzantium and the Migration of Literary Works', *Medievalia et humanistica*, n.s. 2 (1971), pp. 47-68; idem, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley, 1985), pp. 13-60;

Ας προχωρήσουμε όμως σε πιο στέρεα εδάφη δια-θρησκευτικών σχέσεων, σε γραπτή πλέον μορφή περί Ισλάμ, αλλά πολύ επιλεκτική.

Ιωάννης ο Δαμασκηνός (ca.650-65-ca.750). Τον ίδιον αιώνα της εμφάνισης του Ισλάμ και των Αραβικών κατακτήσεων, γεννιέται αυτός ο οποίος θα ζήσει από κοντά και θα γράψει για πρώτη φορά για το Ισλάμ ως την «αίρεσι τῶν Ἰσμαηλιτῶν». Είναι ο Αριστοτελικός συστηματικός θεολόγος, υμνογράφος και ποιητής, Σύρος την καταγωγή, μέγας Πατέρας της Εκκλησίας, Ανατολής και Δύσης, Ιωάννης ο Δαμασκηνός. Η ζωή του συμπίπτει με την πρώτη διακυβέρνηση της μουσουλμανικής κοινότητας από την δυναστεία των Ουμαγιαδών (661-749), η οποία αντικατέστησε την αρχηγεία των τεσσάρων παραδοσιακών, των «καθοδηγούμενων από τον Θεό», χαλίφηδων. Οι Ουμαγιάδες έρχονται να κυβερνήσουν όχι από την Αραβική Μεδίνα, αλλά από την ακμάζουσα Ελληνιστική πόλη της Δαμασκού, γενέτειρα του Ιωάννη του Δαμασκηνού, εγγονού του Sargūn b. Mansūr, ο οποίος, πριν είκοσι πέντε χρόνια, είχε διαπραγματευτεί την ειρηνική παράδοσή της στον Umar (το 636), μετά από δύο πολιορκίες οι οποίες είχαν προηγηθεί. Έτσι, η Δαμασκός αναδεικνύεται η επί ένα σχεδόν αιώνα πρωτεύουσα της αναδύομενης αυτοκρατορίας των Αράβων μουσουλμάνων, με πρότυπο και όραμά τους την αντικατάσταση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας με την δική τους, με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη!

Ο πατέρας του Δαμασκηνού, Mansūr b. Sargūn, υπηρέτησε στην αυλή των Ουμαγιαδών ως «σύμβουλος» επί των οικονομικών. Ο γιός του, Ιωάννης, ανατράφηκε στην αυλή του χαλίφη ως φίλος και συνδαιτυμόνας του νεαρού Yazid, του μετέπειτα Ουμαγιάδη χαλίφη Yazid I (680-83) και του επιφανούς Χριστιανού ποιητή της αυλής Akhtal. Κατά πληροφορία ανώνυμου *Βίου*, ο πατέρας του Ιωάννη Δαμασκηνού, ύστερα από πίεση του φιλομαθούς γιού του, ζήτησε από τον πρώτο Ουμαγιάδη χαλίφη Mu'awiyah (661-680) το οποίον υπηρετούσε, να απολύσει τον αιχμάλωτο πολυμαθή Σικελό μοναχό Κοσμά, ώστε αυτός να τον υιοθετήσει και να τον κάνει δάσκαλο του Ιωάννη – κάτι που ο Ιωάννης ζητούσε επίμονα από τον πατέρα του ώστε, όπως έλεγε, να μορφωθεί «μη μόνον ἀπὸ τὰς τῶν Σαρακηνῶν βίβλους» αλλά και από την Ελληνική παιδεία, Αυτό υπονοεί ότι η πρώτη γνώση του Δαμασκηνού ήταν από την μουσουλμανική αυλή και συμπεριελάμβανε τη μελέτη του Κορανίου! Όντως, ο Ιωάννης απέκτησε από τον θετό αδελφό του Κοσμά στέρεα γνώση φιλοσοφίας, ρητορικής, φυσικής, αριθμητικής,

Francisco Javier Martinez, 'La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islamica en Oriente', in Gonzalo Anes y Alvares de Castrillon (ed.), *Europa y Islam* (Real Academia de la Historia, Serie Estudios 8; Madrid, 2003), pp. 143–222; Gerrit J. Reininik, 'From Apocalypitics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam', in Wolfram Brandes and Felicitas Schmieder (eds.), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Religionen* (Millennium Studies 16; Berlin–New York, 2008), pp. 75–87; Pablo Ubierna, 'Recherches sur l'apocalypitique syriaque et byzantine au VIIIe siècle: la place de l'Empire romain dans une histoire du salut', *Bulletin du Centre d' Études Médiévales d' Auxerre*, Hors surie 2 (2008), pp. 1–28, και πολλά άλλα. Το πολύ ενδιαφέρον είναι ότι το φαινόμενο της αποκαλυπτικής γραμματείας απαντάται αντίστοιχα και στη μουσουλμανική κοινότητα, όπως δείχνει μια πολύ σημαντική μελέτη του David Cook, ενός σύγχρονου ερευνητή-επιστήμονα. *Studies in Muslim Apocalyptic* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, vol. 21. The Dawin Press, Inc., Princeton, NJ, 2002), 269σ.

γεωμετρίας, μουσικής, αστρονομίας και θεολογίας, τομείς οι οποίοι συνιστούσαν αυτούς του Βυζαντινού εκπαιδευτικού συστήματος, στους οποίους και διέπρεψε. Σύντομα ο Ιωάννης αντικατέστησε τον πατέρα του στο οικονομικό πόστο των Ουμαγιαδών, όπου υπηρέτησε επί τουλάχιστον είκοσι πέντε χρόνια (691-726). Αν η θέση του συμβούλου επί των οικονομικών συμπεριελάμβανε, όντως, και το χαρτοφυλάκιο του υπουργού πολέμου όπως μερικοί επιστήμονες διατείνονται, αυτό είναι ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον στοιχείο, λαμβανομένου υπόψιν ότι ένα τέτοιο χαρτοφυλάκιο θα βρισκόταν ήταν στα χέρια ενός ... Χριστιανού σε περίοδο Αραβικών κατακτήσεων!!

Το κύρος του Δαμασκηνού, η συνδρομή και η επίδρασή του στον τομέα των Ισλαμο-Χριστιανικών σχέσεων έχει θέλξει και συνεχίζει να προσελκύσει μέχρι σήμερα το ενδιαφέρον της ακαδημαϊκής κοινότητας. Δύο σύντομα, αλλά πρωτότυπα και πολύ σημαντικά, είναι τα γραπτά του. Το ένα είναι το κεφάλαιο 100/1, το εκτενέστερο στο μέρος *Περί Αίρέσεων* του μνημειώδους έργου του, *Πηγή Γνώσεως*, της πρώτης αυτής χριστιανικής Συστηματικής Θεολογίας. Το κεφάλαιο αυτό είναι αφιερωμένο στη «[θρη]σκεία²⁶ τῶν Ἰσμηλιτῶν». Ένα δεύτερο, εξίσου σύντομο αλλά πρωτότυπο γραπτό αποδιδόμενο στον Δαμασκηνό, είναι η «*Διάλεξις Σαρρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ*».²⁷ Και τα δύο αυτά καταλαμβάνουν μεν ελάχιστες σελίδες στο όλο εκτενές συγγραφικό του έργο, αλλά ο χρόνος συγγραφής, το είδος και κυρίως το περιεχόμενο των δύο αυτών κειμένων τα καθιστούν πρωτοποριακά, τόσο για τη Χριστιανική όσο και για την Ισλαμική γραμματεία. Το πρώτο κείμενο είναι μία συνοπτική, ισόρροπη, ενημερωτική και εύπεπτη θρησκευολογική παρουσίαση του Ισλάμ – ίσως η πρώτη. Κατά παραδειγματικά θρησκευολογικό τρόπο, ο Δαμασκηνός καλύπτει συστηματικά και ισόρροπα το κύριο και ουσιαστικό εύρος του Ισλάμ ως θρησκευτικής παράδοσης, χωρίς ανακρίβειες, στρεβλώσεις, ή υπερβολές. Αρχίζει με μια σύντομη αναφορά στις θρησκευτικές δοξασίες και ζωή των Αράβων στην προ-Ισλαμική εποχή. Μιλάει για τον Μωάμεθ ως *Άρειανό* αιρετικό (μια διεισδυτική και πιο διαπίστωση από εκείνη των περισσότερων Βυζαντινών, οι οποίοι χαρακτηρίζουν τον Μωάμεθ ως Νεστοριανό αιρετικό), με επιτόλαιη γνώση της Παλαιάς και Καινής Διαθήκης. Περιγράφει με ακρίβεια την περί Θεού έννοια του Ισλάμ ως δυναμικό μοναρχιανισμό μεταφράζοντας δύο από τις σημαντικότερες αναφορές του Κορανίου στο θέμα αυτό (σούρα 96:1 *al-'alaq* και σούρα 112 *al-tawhīd*), με ακρίβεια. Συνοψίζει με λεπτομέρεια την περί Χριστού διδασκαλία του Κορανίου. Εξηγεί την έννοια της προφητολογίας, ασκώντας έντονη κριτική κατά του Μωάμεθ ως, τάχα, προφήτη. Υπερασπίζεται το Τριαδικό δόγμα, ανατρέποντας τη Μουσουλμανική κατηγορία ότι οι Χριστιανοί, επειδή μιλούν για τον Χριστό ως *Υιόν* του Θεού προσάπτουν στον ένα και μοναδικό Θεό συνέταιρο, ή μέτοχο, είναι γι' αυτό «Έταιριασταί». Αναφέρεται σε θέματα τρόπου ζωής και ηθικής των Μουσουλμάνων. Αναφέρεται και κατονομάζει δύο άλλες

²⁶ Στο σημείο αυτό δεν είμαστε σίγουροι αν πρόκειται για φθορά χειρογράφου, ή για ορθογραφικό λάθος γραφέα· επομένως αν η πρόθεση του συγγραφέα ήταν να ονομάσει το Ισλάμ ως «θρησκεία», ή πρόθεση κάποιου αντιγραφέα, ή μετέπειτα αναγνώστη, ήταν να χαρακτηρίσει το Ισλάμ ως «σκιά»!

²⁷ Κριτική έκδ. P. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τ. IV (Berlin, 1981), 60-67, 426-38, και *PG* 94:764-73, [94:1585-96], 96:1335-48.

καίριες ενότητες (σούρες) του Κορανίου: την υπ' αριθ. 5, *al-mā'idah* («Η στρωμένη τράπεζα») και την υπ' αριθ. 2, *al-baraqah* («Η βοΰς»), την και εκτενέστερη του Κορανίου. Τελειώνει την έκθεσή του, απαριθμώντας μερικές βασικές πρακτικές του Ισλάμ, όπως την περιτομή, την κατάργηση του Σαββάτου και του βαπτίσματος, την αλλαγή των Ιουδαϊκών διατροφικών νόμων και την απαγόρευση αλκοολούχων ποτών. Ο Δαμασκηνός διαπραγματεύεται το Ισλάμ ως *Ιουδαιο-Χριστιανική* αίρεση. Στην περιγραφή του αυτή μπορεί άνετα ένας ενημερωμένος, ευσυνείδητος, πιστός μουσουλμάνος να συγκατανεύσει (με ελάχιστες τυχόν παρεμβάσεις), στην περιγραφή της πίστης του - κριτήριο έγκυρης θρησκευολογικής ειδικότητας, προσέγγισης και μεθοδολογίας!²⁸ Ο Δαμασκηνός είχε γνώση του Ισλάμ. Αντιλαμβάνόταν και παρουσίαζε το Ισλάμ πολύ καλύτερα και από τον μέσο Μουσουλμάνο της εποχής του – ίσως και του σήμερα!

Χωρίς να περιπέσει σε στείρα πολεμική, ο Δαμασκηνός αντιμετώπισε τη νέα πραγματικότητα την οποία διαμόρφωσε το Ισλάμ ως πρόκληση για να εκθέσει τις διαφορές ουσίας μεταξύ Χριστιανισμού και Ισλάμ και να προσφέρει στη Χριστιανική κοινότητα τρόπους απάντησης και αντίδοτα επιβίωσης. Επί των ημερών του η Μονή του αγίου Σάββα στην έρημο της Ιουδαίας, στην οποία αποσύρθηκε με τον θετό αδελφό και δάσκαλό του Κοσμά, έγινε εργαστήριο και κέντρο πνευματικής αναγέννησης. Εκεί, με ένα κύκλο μαθητών που τον περιέβαλλαν, επιδόθηκε σε ένα μεγάλο, θεολογικό, υμνολογικό, αγιολογικό και απολογητικό συγγραφικό έργο. Μεταξύ των άλλων συνέθεσε την *Πηγγή Γνώσεως*, την πρώτη «συστηματική θεολογία» του Χριστιανισμού. Το μνημειώδες αυτό έργο αποτελείται από τρία μέρη, τα *Φιλοσοφικά κεφάλαια*, το *Περί Αιρέσεων* (το δύο αυτά, προαναγγελτικά του τρίτου και κυρίως θέματος) και το *Περί τής Όρθοδόξου Πίστεως*. Στο *Περί Αιρέσεων* μέρος, βασισμένο στο *Πανάριον* του Επιφανίου Κύπρου (+404), πρόσθεσε τις σύγχρονες αιρέσεις της εποχής του, αυτή των Μασσαλιανών, του Ισλάμ (την «[θη]σκειά τῶν Ἰσμαηλιτῶν») και των Εικονομάχων. Πολύ νωρίς η *Πηγγή Γνώσεως*, όπως και άλλα έργα του Δαμασκηνού, όλα στα Ελληνικά, μεταφράστηκαν στα Αραβικά και έγιναν εύχρηστα εργαλεία στα χέρια των Αραβόφωνων Χριστιανών, αλλά και των Μουσουλμάνων θεολόγων! Οι τελευταίοι ανακάλυψαν σε αυτά την Αριστοτελική σκέψη και την μεθοδολογία της. Κλασικό παράδειγμα παραμένει ο Abu'l Hasan Ali b. Isma'il al-Ash'ari (Basra 260/873- Bagdad 324/935), πατέρας της Ισλαμικής συστηματικής θεολογίας. Λιγότερο από διακόσια χρόνια μετά την έκδοση της *Πηγγής Γνώσεως* του Δαμασκηνού ο al-Ash'ari συγγράφει τη δική του συστηματική θεολογία με τίτλο *al-Ibāna 'an usūl al-diyāna* (*Η Διαφώτιση των αρχών της πίστεως*) το οποίο δομεί σε τρία μέρη: «Αιρέσεις», «Φιλοσοφικά», «Περί της Ορθοδόξου Πίστεως»! Η σειρά των μερών δεν έχει ουσιαστική σημασία διότι η χειρόγραφη παράδοση των έργων του Δαμασκηνού δίνει διάφορες διατάξεις των ίδιων αυτών μερών της *Πηγγής Γνώσεως*. Είναι τυχαία άραγε τόσο

²⁸ Ο μεγάλος Καναδός θρησκευολόγος Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) είναι απόλυτος στη διαπίστωσή του ότι, η σπουδή της θρησκείας είναι σπουδή προσώπων και ότι, καμία δήλωση περί θρησκείας δεν έχει αξία αν δεν αναγνωρίζεται από τους πιστούς της θρησκείας αυτής! Βλ. «Comparative Religion: Whither-and Why», στον συλλογικό τόμο, *The History of Religions. Essays in Methodology*, των Mircea Eliade και Joseph M. Kitagawa (Chicago & London, The University of Chicago Press, 1973⁶), σσ. 34, 42, 52.

ο τίτλος όσο και η δομή του έργου αυτού του al-Ash'ari.; Το μοντέλο του al-Ash'ari (στη ουσία, του Δαμασκηνού!) μιμήθηκαν επόμενοι μουσουλμάνοι θεολόγοι, όπως ο Samarqandī [*Usul al-dīn* (*Αρχές πίστεως, ή Θεολογία*)], ο 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī [*Kitāb usūl al-dīn* (*Βιβλίο αρχών πίστεως*)], ο Fakh al-dīn al-Rāzī (1149-1209), [*M'ālim usūl al-dīn* (*Η Γνώση των αρχών της πίστεως*)]. Μια τέτοια σειρά μουσουλμάνων θεολόγων και έργων όχι απλώς δεν είναι συμπτωματική, αλλά προδίδει την πηγή τους, μέσω του al-Ash'ari, στον Ιωάννη τον Δαμασκηνό!

Η επίδραση του Δαμασκηνού και της Ανατολικής Χριστιανικής Θεολογίας είχαν ακόμη βαθύτερη επιρροή, όχι μόνο σε εξωτερικά χαρακτηριστικά, αλλά και σε αντίστοιχα θέματα επί της Ισλαμικής Θεολογίας. Την εποχή του Δαμασκηνού η νεαρή Μουσουλμανική κοινότητα ταλανιζόταν από δύο εκ διαμέτρου αντίθετες παρατάξεις με θέμα της μεταξύ τους διαμάχης αυτό της βουλής του Θεού και της ελευθερίας του ανθρώπου - ένα θέμα που πηγάζει από αυτήν καθεαυτήν την έννοια του *islam* (της υποταγής του ανθρώπου στον Θεό) και τις συνέπειες αυτής· θέμα ταυτότητας του Ισλάμ ως θρησκείας και του μουσουλμάνου ως πιστού, με άμεσες, πρωταρχικές και έντονες πολιτικές διαστάσεις και επακόλουθα σε εποχή μάλιστα πολέμων και επεκτατισμού - θέματα τα οποία θα χρειαζόμασταν μέρες για να αναλύσουμε. Η μία παράταξη διατεινόταν ότι ο άνθρωπος ζει και ενεργεί κάτω από τον απόλυτο προορισμό [στην πραγματικότητα θείο καταναγκασμό (*jabr*)] της θείας βουλής. Από το όρο *jabr* η παράταξη έγινε γνωστή ως *Jabriyah*. Την αντίληψη αυτή εκμεταλλεύονταν συχνά πολιτικοί ηγέτες με συγκεντρωτική ιδεολογία για να δικαιολογήσουν τις πολιτικές τους ως πράξεις γινόμενες κατά προσταγή του Θεού! Η άλλη παράταξη διατεινόταν ότι ο άνθρωπος ενεργεί ελεύθερα, με δική του πρωτοβουλία, ασκώντας τη δική του δύναμη (*qadar*, ή αυτεξούσιο), από όπου η ονομασία *Qadariyah* για την αντίστοιχη παράταξη. Για τους *Qadariyah* κάθε άνθρωπος είναι προσωπικά υπεύθυνος για τις πράξεις του. Αμφότερες οι θέσεις, όπως διατυπώνονταν, θεωρούνταν ακραίες και «αιρετικές» χωρίς όμως να έχει διατυπωθεί μέχρι τότε κάποια μεσάζουσα ισόρροπη («ορθόδοξη») θέση. Ο al-Ash'ari ως «ορθολογιστής» (*Mu'tazila*) ανήκε στη δεύτερη παράταξη. Η αποφατική θεολογία και η περί αυτεξούσιου ισόρροπη διδασκαλία του Δαμασκηνού οδήγησαν τον al-Ash'ari - πατέρα της Ορθόδοξης (*sunni*) Ισλαμικής θεολογίας - σε μια γενικά αποδεκτή *σύνθεση* των ως άνω θέσεων, γνωστή ως «*kasb-iktisab*»· δηλαδή στην ελεύθερη αποδοχή εκ μέρους του ανθρώπου της *προγνωστικής* (όχι της επιβλητικής) δύναμης του Θεού! Είναι σημαντικό να τονίσουμε στο σημείο αυτό ότι τόσο η Ανατολική Ορθόδοξη όσο και η Ισλαμική Θεολογία (ή μάλλον, ανθρωπολογία) δεν κάνουν λόγο περί ελευθερίας της *βουλήσεως* αλλά, πιο σωστά και με πανομοιότυπο τρόπο, περί *αυτεξουσίου* (*qadar*) του ανθρώπου - αυτό ακριβώς το οποίο διατυπώνει ο Δαμασκηνός και η Ορθόδοξη Θεολογία· δηλαδή τη *δυνατότητα* του ανθρώπου να ενεργεί όπως θέλει: «Οὐ γὰρ ἀρετὴ τὸ βίᾳ γινόμενον», γράφει χαρακτηριστικά ο Δαμασκηνός. Σε ένα τόσο κεντρικό και θεμελιώδες θέμα, λοιπόν, διακρίνουμε στο Ισλάμ την παρουσία του Ιωάννη του Δαμασκηνού μέσω του al-Ash'ari!

Η πείρα και η διορατικότητα του Δαμασκηνού τον οδήγησαν στο να προετοιμάσει τη Χριστιανική κοινότητα της Ανατολής για μια μακροχρόνια ή και μόνιμη παρουσία του Ισλάμ μέσα στον Χριστιανικό χώρο· να την ενισχύσει και να την θωρακίσει προς την επιβίωση και συμβίωσή της με το Ισλάμ. Παρά το γεγονός ότι ο Δαμασκηνός έζησε σε εποχή απροσδιόριστης έκβασης κοσμογονικών γεγονότων, ουδέποτε έκανε λόγο περί προσωρινότητας ή επικείμενης εξαφάνισης του Ισλάμ «*ἐν τῷ προσήκοντι καὶ ὠρισμένῳ καιρῷ*», όπως οι Βυζαντινοί του δεκάτου πέμπτου αιώνα.²⁹ Διαβλέποντας ότι στα επόμενα χρόνια, ή αιώνες, οι Χριστιανοί - περισσότερο από βιβλία και συγγράμματα - θα είχαν ανάγκη από υπαρξιακή, ζωντανή Θεολογία και αυτοσυνειδησία με νόημα, αφιερώνεται και καταγίνεται με την πραγματικότητα, το βίωμα και την έκφραση της Ορθόδοξης πίστεως, όπως: την εικόνα - την *έγχρωμη* αυτή Θεολογία - την οποίαν τόσο εύγλωττα υπερασπίστηκε· τον ύμνο - την *ασματική* αυτή Θεολογία - την οποίαν ο ίδιος καλλιέργησε· την προσευχή και τη λατρεία - την *πνευματική* αυτή Θεολογία - την οποίαν εμπλούτισε με καταβασίες, ύμνους ή νέες ακολουθίες, όπως τη *Λιτή* και τη νεκρώσιμη, ή εξόδιο, ακολουθία.³⁰ Ο Δαμασκηνός καλλιέργησε επίσης τη διαλεκτική των επιχειρημάτων και της ευστροφίας του λόγου, όπως δείχνει η πρωτότυπη *Διάλεξις Σαρρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ!* Σε τέτοιους χώρους διέπρεψε ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός και η περί αυτόν αναγεννητική «σχολή» της εποχής του!³¹ Η περί τον Δαμασκηνό πολύπλευρη σπουδή συνεχίζεται με ένταση διεθνώς - όχι, δυστυχώς, αντίστοιχα και στην Ελλάδα, όπου εμφανίζεται τεράστιο το κενό θεώρησης των ιστορικών δεδομένων της ζωής και της προσωπικότητάς του - *σε σχέση ή εξαιτίας με το γεγονός του Ισλάμ - κάτι το οποίο τόσο χρειαζόμαστε εδώ, και σήμερα...!*

Abu Qurra (ca.740/50-ca.820). Η όλη συγγραφική δραστηριότητα του Δαμασκηνού, η εμπειρία, η γνώση, οι προβληματισμοί και τα οράματα έλαβαν χώρα στη Μονή του αγίου Σάββα στην έρημο της Ιουδαίας. Από εκεί η εμπειρία αυτή μεταφυτεύτηκε και χαρακτήκε στη μνήμη σύγχρονων και μετέπειτα μαθητών του. Ένας από αυτούς ήταν ο Θεόδωρος Abu Qurra, μετέπειτα επίσκοπος Χαράν της Μεσοποταμίας, κοσμοπολίτικη, πλουραλιστική και ανεκτική επαρχία χάρη στον χαρακτήρα και την τόλμη του ίδιου του επισκόπου της. Έναν δικό του διάλογο μεταξύ Χριστιανού και Μουσουλμάνου,³² τον χαρακτηρίζει ο Abu Qurra ως «*διὰ φωνῆς* Ιωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ». Αυτό το «*διὰ φωνῆς*» αποτελεί τεχνικό όρο, ο οποίος από τον έκτο μέχρι τον όγδοο αιώνα αποτελούσε, για τους κύκλους των διανοουμένων της Αθήνας, της Αλεξάνδρειας και της Γάζας, τίτλο αναγνωρισμένου δασκάλου. Έτσι, το όνομα του Δαμασκηνού παίρνει τη θέση της αυθεντίας σε θέματα γνώσης και αντιρρητικής κατά του Ισλάμ. Ο Abu Qurra συνέχισε τη

²⁹ **Και αυτό το σημείο έχει μεγάλη σημασία για τα γεγονότα τα οποία ζούμε εμείς σήμερα ...**

³⁰ Με συνέχει το γεγονός ότι όλοι θα φύγουμε από αυτή τη ζωή με μια κοινή εξόδιο, αποχαιρετιστήρια, ακολουθία την οποία συνέταξε ο μεγάλος Δάσκαλός μου, ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός!!!).

³¹ Βλ. τη μελέτη μας, "Cultural Interaction during the Umayyad period. The "circle" of John of Damascus", *ARAM Periodical* (Oxford/Leuven) 6 (1994) 35-66 (ανατ. *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 20, σσ. 327- 357).

³² *Opusculum XVIII, PG 97:1544 καὶ PG 96:1596-97.*

διαλεκτική παράδοση του Δαμασκηνού. Άφησε πίσω του μια σειρά από «εργείδια» (*opuscula*), τριάντα στα Συριακά, δώδεκα στα Αραβικά και σαράντα-τρία στα Ελληνικά κατά εικονοκλαστών, Μανιχαίων, Ιακωβιτών, Ιουδαίων, και Μουσουλμάνων.³³ Δώδεκα από αυτά³⁴ έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις σχέσεις Χριστιανισμού και Ισλάμ. Η διαλεκτική του Abu Qurra επηρέασε άμεσα τους Μουσουλμάνους «ορθολογιστές» θεολόγους της εποχής του, τους *Mu'tazila*, οι οποίοι ήσαν οι κύριοι αντίπαλοι των παραδοσιακών Μουσουλμάνων θεολόγων στο περί του «λόγου του Θεού» (*kalima 'lillāhi*) θέμα αναφορικά προς το Κοράνιο και της σχέσης του Κορανίου με την άκτιστη ουσία του Θεού. Στη διαμάχη αυτή οι *Mu'tazila* άντλησαν επιχειρήματα και τεχνική από την περί Χριστού ως ομοουσίου Λόγου του Θεού διδασκαλία του Χριστιανισμού, από τις Χριστολογικές έριδες, τα συγγράμματα του Δαμασκηνού και του Abu Qurra. Από την ενδο-Μουσουλμανική αυτή διαμάχη προήλθαν οι όροι *'ilm al-kalām* (= «γνώση, ή επιστήμη, του λόγου») για τη φιλοσοφική θεολογία και *mutakallimūn* (= «οι περί τον λόγον ασχολούμενοι») για τους σχολαστικούς-συστηματικούς θεολόγους του Ισλάμ. Όπως ο Δαμασκηνός, έτσι και ο Abu Qurra αποτελεί παράδειγμα σεμνού και συγκροτημένου απολογητή. Γνώστης και αυτός του Κορανίου, δίνει έμφαση στον δια-θρησκευτικό διάλογο και σε θέματα ουσίας.

Θεοφάνης ο Ομολογητής (ca. 760-817). Ένα εντελώς διαφορετικό φαινόμενο προβάλλει ο σύγχρονος του Abu Qurra, Θεοφάνης ο Ομολογητής, ο έπειτα από σύντομο έγγαμο βίο μοναχός (από το 780, ή 781) υπέρμετρος ζηλωτής, συγγραφέας της γνωστής *Χρονογραφίας*,³⁵ μιας εξαιρετικά σημαντικής πηγής για την περίοδο της εικονομαχίας και του πρώιμου Ισλάμ.

Οι Αραβικές κατακτήσεις είναι αυτές οι οποίες, με ελάχιστες εξαιρέσεις, καθόρισαν το είδος και το ύφος της μετέπειτα Βυζαντινής αντι-Ισλαμικής γραμματείας, βασισμένες μάλιστα σε τέτοιες μεταγενέστερες και απομακρυσμένες από τα γεγονότα εντυπώσεις και καταθέσεις, όπως αυτές του Θεοφάνη του Ομολογητή. Χρησιμοποιώντας ως βοηθήματα Συριακές πηγές, χωρίς προσωπικής γνώση του Ισλάμ και μακριά από τα γεγονότα, η *Χρονογραφία* αποτελεί μια από τις παλαιότερες Βυζαντινές αφηγήσεις των Αραβικών κατακτήσεων, αλλά και μια από τις πιο καυστικές επιθέσεις κατά του Μωάμεθ και του Ισλάμ. Ακριβέστερη *Χρονογραφία* έγραψε στα Αραβικά ο κοντύτερα στα πράγματα και στη νοοτροπία Ευτύχιος II (γνωστός με το Αραβικό του όνομα Sa' id b. al-Batriq, Μελχίτης Πατριάρχης Αλεξανδρείας (933-40/1)).³⁶ Βλέποντας την ιστορία ως μέσον αποκάλυψης του Θεού, ο Θεοφάνης ερμηνεύει τις Αραβικές επιδρομές ως ένδειξη της οργής του Θεού για την αναφύεσα αίρεση του μονοθελητισμού, για τη χλιαρή πίστη των Χριστιανών, καθώς και για τις περί την διαδοχή του θρόνου μηχανορραφίες στη Βυζαντινή αυτοκρατορική αυλή. Είναι όμως, ίσως, και ο πρώτος Βυζαντινός συγγραφέας ο οποίος επικεντρώνει την προσοχή του και στοχεύει τον Μωάμεθ ως «άρχηγὸ τῶν Σαρακηνῶν καὶ

³³ PG 97: 1469-609.

³⁴ *Opuscula* VIII, IX, XIX, XX, XXI, XXIV (;), XXV, XXXII, XXXV, XXXVI, XXXVII, και XXXVIII.

³⁵ Έκδ. Carolus de Boor, *Theophanis Chronographia* (Lipsiae, 1883).

³⁶ Λατινική μετάφραση, PG 111:907-1156.

ψευδοπροφήτη», δίνοντας τις πλέον αλλοπρόσαλλες «πληροφορίες» περί αυτού. Ό,τι γράφει αποτελεί συμπύλημα λαϊκών εντυπώσεων και δοξασιών, όπως π.χ.: ότι δέκα Εβραίοι ανακήρυξαν αρχικά τον Μωάμεθ ως προφήτη μέχρις ότου τον είδαν να τρώει κρέας καμήλας και τον απέρριψαν· ότι εξαπάτησε τη Khadijah και την έκανε γυναίκα του με δόλο· ότι διακινούσε τις επιχειρήσεις της στην ... Αίγυπτο· ότι «έθηρᾶτο παρ' αὐτῶν [τῶν Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν] τινὰ γραφικὰ, καὶ ἔσχε τὸ πάθος τῆς ἐπιληψίας»· ότι η πλούσια και επιφανής σύζυγός του εμφάνιζε «ἄλλαις γυναῖξιν ὁμοφύλοις αὐτῆς προφήτην αὐτόν εἶναι» για να διασκεδάσει τα φυσικά και διανοητικά του μειονεκτήματα, κ.ά. παρόμοια.

Κάνοντας διάκριση μεταξύ αντιρρητικής και πολεμικής, ο Θεοφάνης θα πρέπει να θεωρηθεί ως ο πρώτος *πολεμικός* του Ισλάμ. Δυστυχώς, η Ιστορία επηρεάστηκε λιγότερο από τη γνώση και τη νηφαλιότητα του Δαμασκηνού και περισσότερο από τις ανακρίβειες και τις εμπάθειες του Θεοφάνη.

Κωνσταντίνος Ακροπολίτης (+ca.1324). Η Βυζαντινή πέννα κατέγραψε επίσης και πνευματικά κείμενα περί της μυστικής εμπειρίας του Θεού, πέρα από τα τείχη πολιτισμών, γλωσσών, εθνικοτήτων, ή διαφορετικών θρησκευτικών παραδόσεων! Ο Ακροπολίτης, γιος του δημόσιου σύμβουλου Γεωργίου Ακροπολίτη (1217-82), «λογοθέτης τοῦ γενικοῦ», «μέγας λογοθέτης» και «νέος Μεταφράστης», στον *Λόγο* του «εἰς τὸν ἅγιον Βάρβαρον»³⁷ μιλάει για κάποιον ανώνυμο, αινιγματικό Μουσουλμάνο, εναπομείναντα στρατιώτη του ενάτου αιώνα, από τη Β. Αφρική, «βάρβαρον τὸ γένος, βάρβαρον τὸν τρόπον, βάρβαρον τὴν ἐπήνειαν, βάρβαρον τέως καὶ ἀλλόφυλον», «ἐκ τῆς Ἄγαρ, τὸ δυσσεβέστατον ἔθνος καὶ ἀπηνέστατον"! Αυτός ο «βάρβαρος» Σαρακηνός, ακολουθώντας κρυφά τα βήματα ενός γηραιού ιερέα σε ένα παρεκκλήσι του αγίου Γεωργίου στη δασώδη Νύσα της Αιτωλοακαρνανίας, με σκοπό να ληστέψει τον αδύναμο λευίτη, έζησε μια συγκλονιστική οπτασία την ώρα της θείας λειτουργίας: την ώρα του καθγιασμού των τιμίων δώρων είδε τον ιερέα να σφαγιάζει ένα νήπιο που κρατούσε στα χέρια του – μια εμπειρία την οποία δεν είχε δοκιμάσει ποτέ ούτε και αυτός ο λειτουργός-ιερέας. Στο τέλος της Λειτουργίας ο «βάρβαρος» επιτίθεται λεκτικά στον ιερέα για το «ἐγκλήμα» του. Ο ιερέας, αποσβολωμένος από την περιγραφή, εξηγεί στον «βάρβαρο» τι νόημα έχουν όλα αυτά. Ο «βάρβαρος» ζητάει να κατηχηθεί, εξομολογείται για τα εγκλήματά του, βαπτίζεται και αναδεικνύεται τελικά μάρτυρας και μυροβλήτης άγιος της Εκκλησίας μας ως «άγιος Βάρβαρος», δηλωτικό όχι του ονόματός του (κάτι, το οποίο παραμένει άγνωστο), αλλά της «βαρβαρικής» προέλευσής του. Τιμάται από την Εκκλησία μας ως Μυροβλήτης όσιος, στις 15 Μαΐου.³⁸

³⁷ Έκδ., Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα Ἱεροσολυμητικῆς Σταχυολογίας*, τ. Ι (Bruxelles, Culture et Civilization, [1891] 1963,405-20. Βλ. και τη μελέτη μας, "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 (ανατ. *Byzantium and Islam. Collected Studies*), κεφ. 26, σσ. 451-461).

³⁸ **Μόλις 14 ημέρες πριν από σήμερα!** Η περίπτωση του αγίου Βαρβάρου δεν είναι μοναδική. Πέντε αιώνες πριν από τον Ακροπολίτη ο Γρηγόριος Δεκαπολίτης (+842) συνέγραψε αγιολογική διήγηση³⁸ αναφορικά προς κάποιον Μουσουλμάνο, (πρίγκιπα) πρίγκιπα του ενάτου αιώνα, ο οποίος και αυτός ύστερα από οπτασία του

Βαρθολομαίος Εδέσσης (9^{ος} αι.). Στον αντίποδα αυτού του είδους κειμένων εμφανίζεται και η οξεία πολεμική του μοναχού Βαρθολομαίου Εδέσσης, χαρακτηριστική για τη βιαιότητά της.³⁹ Ο συγγραφέας ανήκει στον ένατο αιώνα, κατ' άλλους δε στον ενδέκατο, ή στον δέκατο τρίτο αιώνα, ή και αργότερα. Με το όνομα αυτού του Βαρθολομαίου έχουν συνδεθεί δύο κείμενα, το ένα με τίτλο *Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ*,⁴⁰ το και ένα συντομότερο, και το άλλο με τίτλο *Κατά Μωάμεθ*,⁴¹ χωρίς να υπάρχει απόλυτη βεβαιότητα ότι και τα δύο προέρχονται από το ίδιο χέρι. Αναφορικά προς τους τίτλους και κατ' αντίστροφο τρόπο, το *Κατά Μωάμεθ* συνιστά αντιρρητική κατά του Ισλάμ συνολικά, ενώ ο *Ἐλεγχος* θέτει ως αποκλειστικό στόχο το πρόσωπο του Μωάμεθ! Παρά το γεγονός ότι ο συγγραφέας αυτοσυστήνεται ως «μοναχὸς Βαρθολομαῖος ὁ Ἐδεσηνὸς ὁ ἀμαθέστατος τῶν Χριστιανῶν, καὶ ἔσχατος πάντων», δεν χαρακτηρίζεται από το αντίστοιχο ταπεινό φρόνημα των λέξεων αυτών. Επαίρεται στον (πραγματικό, ή υποθετικό) Μουσουλμάνο συνομιλητή του ότι «γινώσκει, καὶ καλῶς ἐπίσταται» τα πάντα περί της θρησκείας του, ότι «πάντα τὰ ὑμέτερα βιβλία ἀνέγνω, καὶ ἔγνω», καθώς και ότι «τὰ βιβλία ὑμῶν ὅλα διήλθον». Επιπλέον απαξιώνει τον συνομιλητή του για το ότι έχει πλήρη ἀγνοία περί του Μωάμεθ και τον καλεῖ να μάθει από αυτόν (τον Βαρθολομαίο), προβάλλοντας το εκπληκτικό επιχείρημα ότι οι Μουσουλμάνοι δεν είναι δυνατόν μπορούν να γνωρίζουν για τον Μωάμεθ τόσα ὅσα οι Χριστιανοί ... «διότι ἡμεῖς [οἱ Χριστιανοί] πρὸ τοῦ Μωάμεθ ἐσμέν, καὶ ἀκριβῶς τὰ κατ' αὐτοῦ ἅπαντα [γινώσκομεν]!»! Η ἔμφαση είναι δική μας. Στη συνέχεια του *Ἐλέγχου* επιχειρεῖ μια ἐκθεση «γεγονότων» και συγκρίσεων μεταξύ Χριστοῦ και Μωάμεθ για να δείξει την υπεροχή του πρώτου, για τα θαύματά του, ἐπὶ του δευτέρου. Τέτοιου είδους συγκρίσεις φαίνεται να εἶχαν εντυπωσιάσει μουσουλμάνους συζητητές, οι οποίοι ἐκτοτε εκμεταλλεύτηκαν τη μέθοδο και ἄρχισαν να αποδίδουν περισσότερα και σπουδαιότερα θαύματα στον Μωάμεθ για να «αποδείξουν» ότι αυτός ἦταν ἀνώτερος προφήτης ἀπὸ τον Χριστό!⁴² Στην προσπάθειά του να δείξει πόσο «ποταπή εἶναι ἡ πίστις» των Μουσουλμάνων, και χωρίς γνώση ἴσως των Αραβικῶν, διαστρεβλώνει μια καίρια λέξη και ἔννοια περί του Θεοῦ στο Κοράνιο - τη μεταφορική

μελισμού ενός νεαρού παιδιού στα χέρια του ιερούργουτος ιερέα κατά τη στιγμή του καθαγιασμού των τιμίων δώρων (εν ἀγνοία πάλι του ιερούργουτος ιερέα!), συγκλονισμένος ἀπὸ το γεγονός, και ὕστερα ἀπὸ κατήχηση, ἀποδέχεται τον Χριστιανισμό, βαπτίζεται, μονάζει παίρνοντας το ὄνομα Παχώμιος και πεθαίνει ὡς ὁμολογητής! Πέραν ἀπὸ την ἀπόλυτη ιστορικότητα ἢ μη αυτών των ἀφηγήσεων στις λεπτομέρειές τους, τέτοιου είδους κείμενα δεν ἔχουν βρει δυστυχῶς την ἀπαιτούμενη θέση (ἔστω και ἀπὸ φαινομενολογική ἀποψη) στη γραμματεία της ιστορίας των Βυζαντινο-Ισλαμικῶν, ἢ των δια-θρησκευτικῶν σχέσεων.

³⁹ Βλ. μελέτη μας, "Bartholomeus of Edessa on Islam. A polemicist with nerve!" *Proceedings of the Sixth International Congress of Graeco-Oriental and African Studies*. (Nicosia, Cyprus, 30 April - 5 May, 1996). V. Christides and Th. Papadopoulos eds. (Nicosia, 2000), σσ. 467-483 [*Graeco-Arabica* VII-VIII (1999-2000) 467-483] (ανατ. *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 22, σσ. 383-402).

⁴⁰ Ἐκδ. με Γερμανική μετάφραση, Klaus-Peter Todt, *Bartholomaios von Edessa. Confutatio Agareni. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (Würzburg, 1988).

⁴¹ PG 104:1448-57.

⁴² Βλ. τη μελέτη μας, "The formation of later Islamic Doctrines as a response to Byzantine polemics: the "miracles" of Muhammad", *The Greek Orthodox Theological Review*, 27 (1982) 307-324 (ανατ., *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 4, σσ. 70-84).

λέξη *sāmad* («συμπαγής») η οποία θέλει να τονίσει τη μονότητα, ενότητα και μοναδικότητα του **Ενός Θεού**.⁴³

Ο Βαρθολομαίος βλέπει και χειρίζεται το Ισλάμ ως δυσσεβή θρησκεία. Ανήμπορος να επιχειρηματολογήσει όπως ο Δαμασκηνός, ή ο Abū Qurra, γίνεται πολεμικός και βλάσφημος. Στρέφεται εναντίον του Μουσουλμάνου συνομιλητή του (πραγματικού ή φανταστικού), *ad hominem*, με βαρείς χαρακτηρισμούς. Τον αποκαλεί ασεβή, άθεον, ανόητον, «βραδύ τῆ καρδία», πεπλανημένον, βεβορβορωμένον, ελεεινόν, άφρονα, αναιδή, και «πλυνόκωλον» (!), γελοιοποιώντας έτσι και τις περί καθαρμών διατάξεις του Ισλάμ πριν από την κάθε προσευχή του νυχθημέρου! Μοναχός αυτός αγνοεί τους νιπτήρες πριν από τις εισόδους στα καθολικά Βυζαντινών μονών για αγιασμούς υδάτων και καθαρμούς μοναχών και πιστών...! Επιτίθεται κατά του προσώπου του Μωάμεθ, ο οποίος για τους Μουσουλμάνους είναι προφήτης και πρότυπο συμπεριφοράς, ως λάγνον, παμμίαιρον, ληστήν, άδικον, φονέα, άρπαγα, ψεύτην, απατεώνα, ακάθαρτον κ.ά. Αν μπορεί να υπάρξει κάποια εξήγηση για την οργή και βιαιότητα του Βαρθολομαίου, αυτή ίσως μπορεί να αναζητηθεί στην κατά τον ένατο αιώνα έξαρση των πειρατικών επιδρομών των Αράβων με συχνό στόχο μοναστικές κοινότητες της Παλαιστίνης, της Μικράς Ασίας, της Κρήτης, της Β. Αφρικής και του Αιγαίου. Μαρτυρίες τέτοιων επιδρομών αφθονούν στις αγιολογικές πηγές αναφερόμενες στον Ιωσήφ τον Υμνογράφο (ca. 810/818), Σέργιο Νικητιάτη, Ηλία τον Σπηλαιώτη (ca. 860/870-960), Λουκά τον Νέο, Χριστόφορο και Μακάριο, Σάββα τον Νέο, Θεόδωρο Κυθήρων, Πέτρο τον Αθωνίτη, Ευθύμιο τον Νέο, Αθανάσιο τον Αθωνίτη, Αθανάσιο Μεθώνης, Ηλία τον Νέο (823-903), τους Σαράντα μάρτυρες του Αμορίου (838), την Θεοκτίστη της Λέσβου, τον Θεοδόσιο το μοναχό και πολλούς άλλους. Ο Βαρθολομαίος έγραφε κάτω από τέτοιες εμπειρίες και ψυχολογικό βάρος. Εν τούτοις, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον ότι πολλοί από τους ανωτέρω

⁴³ *Opusculum*, XX, PG 97: 1545C. Η λέξη *sāmad* απαντάται στον δεύτερο στίχο της συντομότητας τετράστιχης ενότητας-σούρας 112 υπό τον τίτλο *al-tawhid* (= Η Ενότητα): μιας σούρας η οποία χαρακτηρίζεται από τους Μουσουλμάνους ως η «αγνότητα» (*al-iqlās*) και η πεμπτουσία του Κορανίου. Η λέξη αυτή θέλει να τονίσει και να εξηγήσει την ενότητα και μοναδικότητα του *Είναι* του Θεού: ότι ο Θεός είναι η απόλυτη απλότητα, ο απόλυτος «συμπαγής», ο χωρίς μετόχους, μέρη, ή «εξαρτήματα»! Ο Βαρθολομαίος επικεντρώνεται στη λέξη *sāmad*, την επεκτείνει και την μεταφράζει στον Θεό ως «ολόσφυρον, και ολόβολον, οίος κρατείται, και σχήμα έχει» δηλαδή ως ένα σφαιρικό αντικείμενο με μάζα και σχήμα το οποίο μπορεί κανείς να κρατάει και να παίζει στο χέρι του! Πιο προσεκτικός στο σημείο αυτό είχε αποδειχθεί νωρίτερα ο Abu Qurra ο οποίος, γνωρίζοντας Αραβικά, έχοντας αίσθηση της έννοιας του *sāmad* και χωρίς διάθεση παράφρασης και γελοιοποίησής της, την είχε μεταφράσει με ένα αντίστοιχο μεταφορικό επίθετο, «σφυρόπηκτος». Η διαστρέβλωση της έννοιας του «ολόσφυρος» από τον Βαρθολομαίο κυριάρχησε στη μνήμη των Βυζαντινών: τόσο μάλιστα που, όπως θα δούμε, τον ενδέκατο αιώνα ο Ευθύμιος Ζυγαβηνός, ενώ χρησιμοποιεί ως πηγή του τον Δαμασκηνό, επαναλαμβάνει και επιτείνει την περί «ολοσφύρου» Θεού διαστρέβλωση του Βαρθολομαίου. Η ίδια αυτή στρέβλωση βρήκε θέση και στο τυπικό μιας βυζαντινής εκκλησιαστικής ακολουθίας «Τάξις γινόμενη επί τοῖς ἀπό Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσιν πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν» - ένα κείμενο το οποίο αποδίδεται στον ιστορικό, υπουργό της δυναστείας των Κομνηνών και των Αγγέλων, Νικήτα Χωνιάτη (ca. 1155-ca. 1215/6). Για το θέμα αυτό βλ. και τις μελέτες μας "*Holosphyros*"? A Byzantine Perception of the 'God of Muhammad'. In the *Christian-Muslim Encounters*. Edited by Yvonne Y. Haddad and Wadi Z. Haddad (Gainesville, FL: University Press of Florida), 1995, pp. 109-125 (ανατ., κεφ. 25, σσ. 433-450), και "Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church", *The Greek Orthodox Theological Review*, 36 (1991) 57-69 (ανατ., *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 24, σσ. 421-432).

πρωταγωνιστές οσίους και μάρτυρες άφησαν πίσω τους παραδείγματα ισόρροπων περιγραφών, ακόμη και διαλόγου με Μουσουλμάνους. Χαρακτηριστικό υπόδειγμα αποτελεί ο όσιος Ηλίας ο Νέος (823-903) ο οποίος αν και σε νεαρή ηλικία απήχθη από τους Αγαρηνούς, οι οποίοι τον πούλησαν ως δούλο δύο φορές, αυτός δεν δίστασε να τους ευεργετήσει και να συνδιαλεχθεί μαζί τους.⁴⁴

Γεώργιος «Άμαρτωλός» (9^{ος} αι.). Τον ίδιον αιώνα με τον Βαρθολομαίο και με παρόμοιο μένος γράφει ο χρονογράφος μοναχός Γεώργιος, αυτοαποκαλούμενος «Άμαρτωλός». Στο Τέταρτο Βιβλίο του *Χρονικοῦ* του,⁴⁵ το οποίο καλύπτει το τεράστιο διάστημα από τον Αδάμ μέχρι το μ.Χ. έτος 842, ασχολείται με την «μυσαρὰν και παμμίαιρον αίρεσιν» του Ισλάμ. Εκεί, σε ένα πεντάστηλο κεφάλαιο (αριθ. 235), κάνει εκτενή λόγο «Περὶ τοῦ ἀρχηγοῦ τῶν Σαρακηνῶν Μωάμεθ τοῦ καὶ Μουχοῦμετ». Αρνώμενος κυρίως από τον Θεοφάνη και τον Βαρθολομαίο, επιδίδεται σε μια πρωτοφανή επίθεση κατά του Μωάμεθ. Τον χαρακτηρίζει ως «ψευδοπροφήτην», «ἐπιληπτικόν», «θεομισὴ καὶ ἄθεον», «δοῦλον τῆς ἁμαρτίας», «μυθευσάμενον», «σαρκόφρονα καὶ ἐμπαθῆ», «θεοστυγὴ καὶ ἐμβρόντητον, «ἀντίθεον καὶ μεμνηνότα ὑπὸ τῶν Ἐρινύων ἐνεργούμενον καὶ φθεγγόμενον», «δυσσεβὴ καὶ παραπαίοντα», «κάκιστον καὶ μοχθηρόν», «τρισάθλιον καὶ τρισκατάρατον τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀνθρώπων ἄσπονδον ἐχθρόν ἐκ σκαιότερου πλάνου δαίμονος ἐνηχούμενον καὶ ἐναργούμενον», «ἀλητήριον», «θειλάτον», και άλλα παρόμοια. Ὅσον αφορά στους μουσουλμάνους, τους αποκαλεῖ «πλάνη δεδουλωμένους», «ἐσκοτισμένους», «ἄσυνέτους», «δεΐλαιους και βαρυκάρδιους», «χαιρεπίκακους», «κακόφρονες και λυσσώδεις», «ἀνίσιους και δυσώνυμους, (ἢ μᾶλλον εἶπωμεν ἀνώνυμους)», «ἀδιάκριτους και μανιώδεις», «ἄφρονες και βοσκηματώδεις», «ἀνούστατους και ἀπόπληκτους», «χοιρώδεις και τελματώδεις», «ἐναγεῖς και βέβηλους»! Φαίνεται ότι από τον ένατον αιώνα η όποια τυχόν διαλεκτική άσκηση με το Ισλάμ αναστέλλεται και στο στόχαστρο της πολεμικής των Βυζαντινών μπαίνει όχι τόσο το Ισλάμ αλλά ο Μωάμεθ, προς χάριν ίσως ενός αμεσότερου φανατισμοῦ των λαϊκῶν στρωμάτων.

Φώτιος (ca. 810-μετά το 893). Τον ίδιον όμως αιώνα και με πιθανό μοχλό τον διανοούμενο Φώτιο, μετέπειτα Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (858-67, 877-86), διαφαίνεται και ένα άλλο ρεύμα. Το όνομα του Φωτίου συνδέεται με μεγάλα πολιτικά και εκκλησιαστικά γεγονότα, ανάμεσα στα οποία και προ της Πατριαρχίας του, η συμμετοχή του σε μία ή περισσότερες αυτοκρατορικές αποστολές (το 838, 845, ή το 855) στη Βαγδάτη, στην αυλή των Αββασιδῶν μουσουλμάνων, όπως διαμηνύει ο ίδιος στον αδελφό του Ταράσιο στην εισαγωγή του περίφημου έργου του, *Βιβλιοθήκη, ή Μυριόβιβλος*.⁴⁶ Τέτοιες διπλωματικές αποστολές αποσκοπούσαν κυρίως στην απελευθέρωση αιχμαλώτων πολέμου. Τις θετικές εντυπώσεις τις οποίες άφησε ο Φώτιος κατά την πρεσβεία του, και τη φιλόφρονα συμπεριφορά του, μαρτυρεί ο Νικόλαος Μυστικός, Πατριάρχης

⁴⁴ Βλ.έκδ. G. Rossi Taibbi, *Vita di Sant' Elia il Giovanne*, (Palermo, 1962).

⁴⁵ Έκδ. Carolus de Boor, *Georgius Monachus, Chronicon*, 2 τόμοι (Leipzig, 1904).

⁴⁶ Έκδ. René Henry, *Photius Bibliothèque*, τ. I, (Paris, 1959).

Κωνσταντινουπόλεως (901-07, 912-25). Σύμφωνα με μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα (μολονότι αμφιλεγόμενη) υπόθεση, ο Φώτιος φαίνεται να εκμεταλλεύτηκε την παρουσία του στην πρωτεύουσα των Αββασιδών για να καταγράψει από τις βιβλιοθήκες της ανθούσης τότε Βαγδάτης, σημαντικό υλικό το οποίο μετέφερε στην *Βιβλιοθήκη* του ένα διαχρονικά μνημειώδες βιβλιογραφικό έργο. Αν και δεν φαίνεται να έχει γράψει ο ίδιος τίποτε περί του Ισλάμ, η πρεσβεία και η προσωπικότητά του προσδίδουν ιδιαίτερη σημασία στις Βυζαντινο-Ισλαμικές σχέσεις τον ένατο αιώνα.

Αρέθας (ca. 850-932). Όχι τόσο όσο ο Γεώργιος «Αμαρτωλός» αλλά επίσης επιθετικός εμφανίζεται και ο λόγιος Αρέθας, Αρχιεπίσκοπος Καισαρείας, του οποίου το όνομα φαίνεται να έχει Αραβική προέλευση, (Arith), μαθητής του Φωτίου, πρώτος στην τάξη των μητροπολιτών της συνόδου της Κωνσταντινούπολης, αυστηρός επικριτής του τέταρτου γάμου του αυτοκράτορα Λέοντος Στ' του Σοφού (886-912), μέλος μιας ελίτ διανοουμένων της αναγέννησης των Ελληνικών γραμμάτων και των κλασικών σπουδών στο Βυζάντιο τον ένατο και δέκατο αιώνα. Στον Αρέθα αποδίδεται μία Επιστολή «Πρὸς τὸν ἐν Δαμασκῶ ἀμηρὰν προτροπῆ Ῥωμαίου [ἢ *Ῥωμανοῦ*;] βασιλέως».⁴⁷ Στο περιθώριο του χειρογράφου διαβάζουμε ότι η επιστολή «*ιδιωτικῶς* [ἢ ἔμφαση δική μας] ἐξεδόθη τῆ φράσει εἰς σύνεσιν τῶν Σαρακηνῶν». Η σημείωση εξηγεί εν μέρει το δηκτικό προοίμιο της επιστολής:

«πῶς δὲ καθαρὰν καὶ ἀμώμητον τὴν τῶν Σαρακηνῶν καλεῖν ἠνέσχου πίστιν, ἥτις ἀπὸ τοῦ πλανήσαντος ὑμᾶς Μωάμεθ τῆς ἐντολῆς ὡς τὸ κουρὰν καὶ τὸ φουρκὰν⁴⁸ διδάσκει ὑμᾶς; οὐ πλήρης ἀκαθαρσίας ἐστί, ταῖς πρὸς τὰς γυναικας μάλιστα πορνείαις καὶ ἄλλοις πολλοῖς αἰσχροῖς καὶ ἀτόποις ἔργοις ὑποβαλλούσης ὑμᾶς;»

Με ένα τέτοιο προοίμιο δεν μπορεί να φανταστεί κανείς ότι μια τέτοια επιστολή θα μπορούσε να είχε σταλεί ὄντως «προτροπῆ ... βασιλέως», ή (κρίνοντας από το περιεχόμενό της) ότι γράφτηκε από τον Αρέθα. Ίσως, λοιπόν, το προοίμιο αυτό να αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη, ή και ολόκληρη η Επιστολή να είναι ψευδεπίγραφη.⁴⁹

⁴⁷ Έκδ. J. Compermass, *Denkmäler der griechischen Volkssprache* (Bonn, 1913).

⁴⁸ Ονομασίες του Κορανίου: *qur'ān* (= «ἀπαγγελία») και *furqān* (= «αυτό το οποίο διαχωρίζει» [το καλό από το κακό]).

⁴⁹ Η επιστολή θέτει εξαρχής τρία κριτήρια επί τη βάσει των οποίων ο Χριστιανισμός έχει, κατά τον συγγραφέα, εξασφαλισμένη την αυθεντικότητά του ως θρησκεία: ότι την έλευση του Χριστού προανήγγειλαν προφήτες· ότι ο Ιησούς γεννήθηκε κατά υπερφυσικό τρόπο και επιτέλεσε θαύματα· και ότι η εξάπλωσή του έγινε μέσω δώδεκα απλών και φτωχών ανθρώπων. Το Ισλάμ όμως, κατά τον επιστολογράφο, δεν έχει δείξει αντίστοιχα κριτήρια! Υπεραπλουστεύσεις αυτού του είδους δημιουργούσαν ανάγκη και προϋποθέσεις δημιουργίας «αποδεικτικών» στοιχείων τα οποία, στην ουσία, μετέλλαζαν τη Χριστιανική πίστη από αποκάλυψη και «Όδο», σε ιδεολογία και θρήσκευμα, με μετρήσιμα στοιχεία σύγκρισης. Κάτι τέτοιο αποτέλεσε πρόκληση και οδήγησε την άλλη πλευρά (την Ισλαμική) να αναπαράγει, ή και να εφεύρει τέτοια στοιχεία. Όντως, υπό την πίεση μιας τέτοιας πρόκλησης, η Μουσουλμανική κοινότητα είχε ήδη πριν από τον Αρέθα οδηγηθεί να εφεύρει δικές της αδιάσειστες «αποδείξεις» αυθεντίας, και μάλιστα υπεροχής του Ισλάμ έναντι του Χριστιανισμού: ότι, δηλαδή, την έλευση του Μωάμεθ προανήγγειλαν οι προ αυτού προφήτες, τελευταίος των οποίων ήταν ο ίδιος ο Χριστός ο οποίος μίλησε περί «Παρακλήτου» (= Ahmad στα Αραβικά, από όπου το όνομα του Μωάμεθ=Muhammad!) ο οποίος θα έλθει και θα «μαρτυρήσει περι αυτού» (πρβλ. Ιωάν. 15:26, 16:7)· ότι και ο

Νικήτας ο «Βυζάντιος» (842-912). Σημαντική φυσιογνωμία στη Βυζαντινή αντι-Ισλαμική γραμματεία αποτελεί ο Νικήτας, ο επονομαζόμενος «Βυζάντιος» και (όχι αδικαιολόγητα) «Φιλόσοφος». Ανήκει και αυτός στον κύκλο των διανοουμένων του Φωτίου και του Αρέθα. Διακρίθηκε ως ο επίσημος απολογητής εναντίον των Αρμενίων στο θέμα των δύο φύσεων του Χριστού, εναντίον των Λατίνων στο θέμα της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος και εναντίον των Μουσουλμάνων σε θέματα όπως περί Κορανίου, ενότητας του Θεού και θεότητας του Χριστού. Στο έργο του *Άνατροπή τῆς παρὰ τοῦ Ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου*,⁵⁰ το πιο εμπεριστατωμένο τμήμα των απολογητικών του, επιχείρησε ανασκευή ορισμένων κατ' επιλογήν «κεφαλαίων» του Κορανίου και θεμάτων της Ισλαμικής θεολογίας. Έγραψε επίσης απαντήσεις⁵¹ σε δύο επιστολές τις οποίες είχε λάβει ο αυτοκράτορας Μιχαήλ Γ' (842-67), γιος του Θεόφιλου (829-842), από κάποιον σημαντικό αλλά ακόμη απροσδιόριστο Μουσουλμάνο θεολόγο, ο οποίος φαίνεται να είχε στείλει επιστολή στον αυτοκράτορα εξ ονόματος ανώτατου Μουσουλμάνου ηγέτη, πιθανόν και του ίδιου του χαλίφη των Αββασιδών! Ανταλλαγή επιστολών μεταξύ Βυζαντινών αυτοκρατόρων και χαλιφών επί δογματικών θεμάτων (με σαφείς πάντα πολιτικές νύξεις, καθώς θρησκεία και κράτος ήσαν αλληλένδετα στοιχεία και στις δύο παραδόσεις) αποτελεί χαρακτηριστικό του ένατου και δέκατου αιώνα. Οι δύο απαντητικές επιστολές του Νικήτα συνιστούν μια αναλυτική-φιλοσοφική ανατροπή των Μουσουλμανικών δοξασιών περί μοναρχίας του Θεού, οι οποίες προσβάλλουν το Τριαδικό δόγμα της Χριστιανικής θρησκείας και την ομοουσιότητα και θεότητα του Χριστού.

Εδώ έχουμε στοιχεία διαλόγου ουσίας, όχι πυροτεχνήματα λεκτικών ύβρεων. Υπάρχουν, βέβαια, και στο Νικήτα αντιρρητικές ανακολουθίες, προερχόμενες από παρεξηγήσεις και ανακριβείς πληροφορίες περί του Ισλάμ. Περισσότερο όμως διακρίνει κανείς διάθεση διαλόγου, σοβαρότητα ύφους, εγκυρότητα επιχειρημάτων, σεβασμό προς το πρόσωπο και τις δοξασίες του άλλου και προσπάθεια σχέσης και αλληλοπεριχώρησης προσώπων. Ο *τρόπος* με τον οποίον συνδιαλέγεται κανείς, έχει να κάνει με την *αξία* την οποίαν αποδίδει στο θέμα επί του οποίου συνδιαλέγεται.

Ο δέκατος αιώνας αποτελεί ορόσημο στις Βυζαντινο-Αραβικές σχέσεις. Η σύγκρουση μεταξύ «τῆς φυλῆς τῶν Ἰσμαηλιτῶν» και των «Ρωμαίων», όπως θα πει δύο περίπου αιώνες αργότερα ο Ζωναράς, έφτανε σε καίριο σημείο. Η Αραβική κυριαρχία δεν ήταν πλέον υπό αμφισβήτηση. Είχε επεκταθεί και ωριμάσει πολιτικά και πολιτιστικά, τόσο ώστε οι Βυζαντινοί να βλέπουν τους Άραβες περισσότερο ως εταίρους παρά ως αντιπάλους στο θέατρο των διεθνών σχέσεων. Όμως, και παρά τις σημαντικές επιτυχίες της στη Μέση Ανατολή και στη Βόρεια Αφρική, η Αραβική πλευρά δεν ήταν κυρίαρχη παντού, όπως π.χ. στη Νότιο Ιταλία και στο Αιγαίο. Η κάθε πλευρά αναγνώριζε διστακτικά τη δύναμη της

Μωάμεθ επιτέλεσε θαύματα, και μάλιστα περισσότερα από αυτά του Ιησού· και ότι το Ισλάμ εξαπλώθηκε με εκπληκτική ταχύτητα και επιτυχία από ανθρώπους της ερήμου – όλα αυτά συνιστούντα «απόδειξη» ότι το Ισλάμ είναι η αληθινή θρησκεία και ότι ο Θεός είναι με το μέρος των Μουσουλμάνων!

⁵⁰ PG 105: 669-805.

⁵¹ PG 105: 808-21, 821-41.

άλλης, όχι όμως και την υπεροχή της. Τα στρατιωτικά γεγονότα της εποχής, οι αλληπάλληλες νίκες, ήττες η εναλλαγές υπεροχής της μιας ή της άλλης πλευράς (π.χ. η κατάληψη της Θεσσαλονίκης τον Μάρτιο του 903, ή τον Ιούλιο του 904, η ανακατάληψη της Κρήτης το 960-61) είναι πολλές για να αναφερθούν σε μία σύντομη σκιαγραφία. Τέτοια γεγονότα δημιουργούσαν πάντως ανάλογα αισθήματα αμοιβαίου θαυμασμού, αλλά και απόρριψης.⁵² Οι Βυζαντινοί πέτυχαν μεν σημαντικές νίκες στο πεδίο της μάχης, αλλά επιδίωξαν και να συνάψουν συμφωνίες ειρήνης και να ανταλλάξουν αιχμαλώτους με τους Άραβες. Το ίδιο και οι Άραβες.

Νικόλαος Μυστικός, Πατριάρχης. Εκφραστής αυτής της θεώρησης ισορροπίας δυνάμεων είναι ο Νικόλαος Μυστικός, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (901-07, 912-25), επικεφαλής του συμβουλίου αντιβασιλείας του ανήλικου Κωνσταντίνου Ζ' του Πορφυρογέννητου (913-20). Γράφοντας «Τῷ περιδόξῳ καὶ λαμπροτάτῳ ἀμηρᾷ Κρήτης [:] καὶ ἡγαπημένῳ» με σκοπό να υποστηρίξει τα αιτήματα της διπλωματικής αποστολής στη Βαγδάτη (913) του μετέπειτα Αγίου Δημητρίου της Κύπρου, ο Πατριάρχης γράφει στον χαλίφη τα εξής εκπληκτικά:

«... δύο κυριότητες πάσης τῆς ἐν γῆ κυριότητος, ἢ τε τῶν Σαρακηνῶν καὶ ἢ τῶν Ῥωμαίων ὑπερανέχουσι καὶ διαλάμπουσιν, ὥσπερ οἱ δύο μεγάλοι ἐν τῷ στερεώματι φωστῆρες. Καὶ δεῖ κατ' αὐτό γε τοῦτο μόνον κοινωνικῶς ἔχειν καὶ ἀδελφικῶς, καὶ μὴδ' ὅτι τοῖς βίοις καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τῷ σεβάσματι κεχωρίσμεθα, παντάπασιν ἄλλοτρίως διακεῖσθαι καὶ ἀποστερεῖν ἑαυτοὺς τῆς διὰ τῶν γραμμάτων συνομιλίας παρὰ μέρος ἐντυχίας. Δεῖ μὲν οὖν οὕτω καὶ φρονεῖν ἡμᾶς καὶ ποιεῖν, κἂν μηδεμία τις ἄλλη πραγμάτων χρεία πρὸς τοῦτο προὔτρεπετο».⁵³

Δεν αποκλείεται ο Νικόλαος Μυστικός να ήταν ο επικεφαλής αυτής της αποστολής και κομιστής της αυτοκρατορικής επιστολής, την οποίαν είχε γράψει ο ίδιος. Ο ανταγωνισμός για στρατιωτικο-πολιτική υπεροχή δεν είχε μέχρι τότε αναδείξει τον πραγματικό νικητή, είτε από τη μία είτε από την άλλη πλευρά. Έτσι δικαιολογείται το φιλόφρων ύφος της επιστολής. Ο Νικόλαος ονομάζει τον χαλίφη "μεγαλοδοξώτατον ἀρχηγόν Σαρακηνῶν" και χαρακτηρίζει την εξουσία του «θεόσδοτον». Με αφορμή δε τη συμφωνία την οποίαν οι Σαρακηνοί είχαν συνάψει με τους Κυπρίους και την οποίαν όμως αθέτησαν, ο Νικόλαος τονίζει στο χαλίφη ότι οι Σαρακηνοί αποτελούν πλέον μέρος ενός «κοινοῦ δικαίου» το οποίο τώρα τους υποχρεώνει να φέρονται ανάλογα με όσες «πόλεις ἢ ἔθνη κέκτηνται ὑποφόρους». Σε μία δεύτερη επιστολή του⁵⁴ ο Νικόλαος εξυμνεῖ τη φιλία και όσους κατανοοῦν ότι "ἐν τῷ βίῳ πάντων καὶ τιμιώτερον καὶ χαριέστερον τὸ τῆς φιλίας τερπνόν». Ακολουθώντας τη φιλόφρονα παράδοση του Φωτίου, αναγνωρίζει την

⁵² Βλ. το γεμάτο προσδοκία για την απελευθέρωση της Σικελίας, της Συρίας και του υπόλοιπου κόσμου ποίημα Θεοδοσίου του διακόνου στην ανακατάληψη της Κρήτης, έκδ., H. Criscuolo, *Theodosii Diaconi de Creta capta* (Leipzig, 1979), και Ν. Παναγιωτάκη, *Θεοδόσιος ὁ Διάκονος καὶ τὸ ποίημα αὐτοῦ «Ἄλωσις τῆς Κρήτης»* (Ηράκλειον, 1960).

⁵³ PG 111:28-36, 28B. Επιστολές του Νικόλαου Μυστικού, έκδ. R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink, *Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Greek Text and English Translation*, (Washington D.C. 1973).

⁵⁴ PG 111:36C-40B.

«εὐγένειαν» του χαλίφη, τη διάθεσή του προς τον διάλογο και τη φιλία. Θυμίζει δε σε αυτόν τον σεβασμό τον οποίον έτρεφε ο Φώτιος προς τους Σαρακηνούς, ιδιαίτερα προς τον πατέρα του χαλίφη, τόσο «ὡς οὐδείς οὐδὲ τῶν ὁμοδόξων καὶ ὁμοφίλων φιλικῶς διετέθοντο πρὸς ὑμᾶς». Κλείνοντας μάλιστα την επιστολή προσφωνεί τον χαλίφη ως «φίλων ἔμοι ἄριστε».

Με τον Νικόλαο Μυστικό η στάση του Βυζαντίου προς το Ισλάμ εκφράζεται πραγματιστικά, με όλα τα χαρακτηριστικά της Βυζαντινής διπλωματικής επιδεξιότητας και εθιμοτυπίας!

Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος (944-59). Στη θεολογική και ιδεολογική διαμάχη με το Ισλάμ δεν δίστασαν να εμπλακούν, δημόσια ή ιδιωτικά, ακόμη και βυζαντινοί αυτοκράτορες. Ένα ιδιότυπο, αν και όχι απόλυτα επιτυχές παράδειγμα είναι τα εννέα ασύνδετα μεταξύ τους κεφάλαια (14-22) τα οποία σχετίζονται με το Ισλάμ, τα οποία ο Κωνσταντίνος περιλαμβάνει στο έργο του, το μετέπειτα γνωστό *Περί της διακυβέρνησης της αυτοκρατορίας (De administrando imperio)*.⁵⁵ Τα κεφάλαια αυτά αναφέρονται στα «Περὶ τῆς γενεαλογίας τοῦ Μουχούμετ [Μωάμεθ]» (όπου επαναλαμβάνεται η περί επιληψίας του θεωρία του Θεοφάνη),⁵⁶ στα «Περὶ τοῦ γένους τῶν Φατεμιτῶν [Φατιμιδῶν]», στα περί της εξόδου των Αράβων από την Αραβική χερσόνησο, στον θάνατο του Μωάμεθ, καθώς και στους τρεις πρώτους διαδόχους του, Abū Bakr, Ἰσμαῖλ και Ἰσῆμ. Δύο εκτενέστερα κεφάλαια ασχολούνται με τον Μουαβιά, τον πρώτο χαλίφη της δυναστείας των Ουμαγιαδών, ο οποίος κυβέρνησε από τη Δαμασκό. Αυτά είναι κεφάλαια δανεισμένα από τον Θεοφάνη, τα οποία επαναλαμβάνουν τις απόκρυφες «πληροφορίες» και τους βαρείς χαρακτηρισμούς του Θεοφάνη. Έτσι, αντιπάθειες, στρεβλώσεις και ιστορικές ανακρίβειες περιβάλλονται τώρα με το κύρος της αυτοκρατορικής πορφύρας και παίρνουν τη μορφή αυτοκρατορικής διαθήκης - σε ένα έργο μάλιστα το οποίο ο Κωνσταντίνος φιλοδοξούσε να γίνει ένα είδος εγχειριδίου διακυβέρνησης, εθιμοτυπίας, τελετουργικού και εξωτερικής πολιτικής του Βυζαντινού κράτους για τον «θεοστεφή» υιόν του!

Ο ενδέκατος αιώνας είναι ιδιαίτερα σημαντικός από πλευράς διαμόρφωσης σχέσεων Βυζαντίου και Ισλάμ, και αντι-Ισλαμικής γραμματείας. Στον αιώνα αυτόν του σχίσματος και των σταυροφοριών, Βυζάντιο και Ισλάμ αντιμετώπισαν μια κοινή πρόκληση - την ηγεμονία της Λατινικής Χριστιανοσύνης: το μεν Βυζάντιο υπό τη μορφή απολυταρχίας εξαιτίας των περί πρωτείου Παπικών αξιώσεων οι οποίες κορυφώθηκαν με το σχίσμα του 1054, το δε Ισλάμ υπό τη μορφή μισαλλοδοξίας η οποία κορυφώθηκε (σαράντα ένα χρόνια μετά το σχίσμα) με την κήρυξη της Πρώτης Σταυροφορίας (1095). Το πρώτο συμβάν ίσως να επιτάχυνε το δεύτερο.

⁵⁵ *Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio*, Greek text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R.J.H. Jenkins (Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington DC, 1967). Βλ. επίσης, Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου De Administrando Imperio (τόν ἴδιο υἱόν Ρωμανόν)*. Μία Μέθοδος Ανάγνωσης (Ηρόδοτος, Αθήνα, 2018).

⁵⁶ Βλ. την οικεία παράγραφο περί Θεοφάνη ανωτέρω.

Το σχίσμα και στη συνέχεια οι σταυροφορίες απέσπασαν την προσοχή των Βυζαντινών από το Ισλάμ και την μετέθεσαν στη Ρώμη. Τα δύο αυτά γεγονότα οδήγησαν τους Βυζαντινούς να αναζητήσουν νόημα στη έννοια του επιθέτου «Ανατολικός». Όσο αυτή η διαδικασία αυτογνωσίας βάθαινε τόσο η δυνατότητα ένωσης με τη Ρώμη εξασθενούσε! Οι διάφορες προσπάθειες ένωσης καταδείκνυαν όχι τόσο τη συνοχή και αδελφικότητα μεταξύ των δύο «μορφών» Χριστιανισμού, όσο τη διαφορετικότητά τους. Όσο δε η «Ανατολική» ιδιοσυγκρασία αρθρωνόταν πιο ευδιάκριτα, τόσο πιο φανερή η συγγενεία της με την Ισλαμική νοοτροπία.

Μανουήλ Α΄ Κομνηνός (1143-80). Είναι μέσα σε αυτό το ψυχολογικό και ηθοπλαστικό πλαίσιο όπου μπορεί κανείς να καταλάβει καλύτερα την αντίδραση του αυτοκράτορα Μανουήλ Α΄ Κομνηνού εναντίον του αναθέματος κατά του «Θεοῦ τοῦ Μωάμεθ» και τη διαγραφή αυτού από την Ακολουθία απόταξης για τον επιστρέφοντα από το Ισλάμ στον Χριστιανισμό,⁵⁷ στην οποία κάναμε νύξηνωρίτερα. Τη διαγραφή αυτή πέτυχε ο Μανουήλ προς το τέλος της ζωής του (Μάρτιο-Μάιο του 1180) ύστερα από σκληρό αγώνα με την ιεραρχία του Πατριαρχείου. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι τριάντα πέντε χρόνια νωρίτερα (τον Αύγουστο του 1146) απαντώντας στην αναγγελία της Δεύτερης Σταυροφορίας, ο ίδιος Μανουήλ εξέφραζε διπλωματικά την ικανοποίησή του προς τον Πάπα Ευγένιο ΙΙΙ για τη «συγκίνησιν», «... ὡς εἰς ὠφέλειαν τῶν Χριστιανῶν γενησομένην καὶ κατάπτωσιν καὶ ἀφανισμόν τῶν ἀθέων ἐχθρῶν τοῦ Θεοῦ». Η στάση του Μανουήλ δείχνει τάση προς πλήρη ψυχολογική ανεξαρτησία από την ηγεμονία τόσο του Ισλαμικού όσο και του Παπικού παράγοντα. Ο περίοπτος των Κομνηνών αυτοκρατόρων Μανουήλ, ήταν αυτοκράτορας δυναμικός, με πάθος προς τα θεολογικά και θερμός υποστηρικτής του μοναχισμού. Μολονότι διαλλακτικός, ήταν αντίθετος προς την αίρεση. Στο θέμα του *filioque* δεν δίστασε να καταδικάσει με σύνοδο τον προσωπικό του απεσταλμένο στη Δύση, επίσκοπο Δημήτριο της Λάμπης, για τις διδασκαλίες του περί υποταγής του αγίου Πνεύματος στον Θεό-Πατέρα. Στον αγώνα του κατά της παρερμηνείας του Ισλαμικού χαρακτηρισμού του Θεού ως «ὀλόσφυρος» αντιμετώπισε όχι μόνο την άγνοια των επισκόπων του πατριαρχείου αλλά και την ευγλωττία και βιαιότητα του λόγιου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ευσταθίου (ca. 1115-95/6).

Ευστάθιος Θεσσαλονίκης (ca. 1115-95/6). Επηρεασμένος από την κομψότητα της κλασικής παιδείας, τον Όμηρο, τον Πίνδαρο, τον Αριστοφάνη και τον Ιωάννη τον Δαμασκηνό, ο Ευστάθιος δεν ανεχόταν θεολογικές «χονδρότητες» σαν αυτές τις οποίες, κατ' αυτόν, εξέφραζε το Ισλάμ.⁵⁸ Είναι φανερό ότι τη σκέψη του Ευσταθίου απασχολούσε περισσότερο ο Μωάμεθ παρά το Ισλάμ και η θεολογία του. Έτσι, η απορρόφηση και η ψύχωσή του με τον Μωάμεθ οδήγησαν για πρώτη φορά σε μια εξίσωση Ισλάμ και Μωάμεθ - δηλαδή σε ένα «Μωαμεθανισμό» - στην πιο υπεραπλουστευμένη μορφή του Ισλάμ!

⁵⁷ PG 140:124A-36C.

⁵⁸ Νικήτα Χωνιάτη, *Ιστορία*, έκδ., J.L. van Dieten (Berlin-N.York, 1975) σσ.

Ευθύμιος Ζυγαβηνός (ca1050-ca1120). Ο πολυγραφότατος λόγιος, θεολόγος, απολογητικός και μοναχός του 11^{ου} αι., Ευθύμιος Ζυγαβηνός, στο αντι-αιρετικό του έργο *Πανοπλία Δογματική*,⁵⁹ αφιερώνει το τελευταίο του κεφάλαιο (αριθ. 28) «Κατά Σαρακηνῶν». ⁶⁰ Εκεί επαναλαμβάνει πεπατημένες «πληροφορίες», χαρακτηρισμούς και θέσεις προερχόμενες από τον Θεοφάνη, τον Γεώργιο Αμαρτωλό και τον Βαρθολομαίο Εδέσσης.⁶¹ Πιο πρωτότυπο και πολύ πιο ενδιαφέρον είναι ένα συντομότερο κείμενο του Ζυγαβηνού με τίτλο *Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ Φιλοσόφου περὶ Πίστεως ἐν τῇ πόλει Μελιτηνῆς*.⁶² Σε αυτή τη *Διάλεξι* Σαρακηνός φέρεται να είναι κάποιος διανοούμενος, τον οποίον ο Ευθύμιος χαρακτηρίζει ως «σοφώτατον», ενώ Χριστιανός συνομιλητής του είναι ο ίδιος ο Ευθύμιος. Ο Σαρακηνός εμφανίζεται ιδιαίτερα ενήμερος στα περί Χριστιανισμού, περισσότερο από ό,τι ο Ευθύμιος στα περί του Ισλάμ. Στο τέλος του διαλόγου ο Σαρακηνός φέρεται να ομολογεί την ήττα του και να ζητά να βαπτιστεί:

«Νενίκημαι, νενίκημαι. Ὡ πῶς μεγάλη ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν! Χάριν οὖν ἔχω σοι περὶ της θεογνωσίας ταύτης, ᾧ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπε· τὰ γὰρ παρ' ὑμῶν λεγόμενα τῶν Χριστιανῶν ἀληθῆ εἰσιν· Κύριος ὁ Θεός μαρτυρεῖ· καὶ δεῦρο, δοῦλε Θεοῦ, βάπτισόν με».⁶³

Νικήτας Χωνιάτης (1155/7-1217). Ο Νικήτας Χωνιάτης, στον οποίον αναφερθήκαμε προηγουμένως, ήταν γόνος περιφανούς οικογένειας των Χωνῶν, από όπου και ο δάσκαλος του σχεδόν συγχρόνου του μυστικού του Ισλάμ, Jalal al-Din al-Rūmi (1207-1273/4). Νέος στην ηλικία, ο Νικήτας έφυγε για την Κωνσταντινούπολη όπου, υπό την κηδεμονία του αδελφού του, ασχολήθηκε με τις κλασικές και θεολογικές σπουδές. Έγινε μαθητής του προαναφερθέντος Ευστάθιου Θεσσαλονίκης, δημόσιος λειτουργός, αυτοκρατορικός γραμματέας και, επί της δυναστείας των Αγγέλων, ανώτατος αυτοκρατορικός λειτουργός. Με την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης (1204) από τους σταυροφόρους της Τετάρτης Σταυροφορίας έφυγε με τον αυτοκράτορα στη Νίκαια. Εκτός από ιστορικά, ποιητικά και ρητορικά έργα έγραψε και απολογητικά. Είναι ο τελευταίος απολογητικός της περιόδου των Κομνηνῶν. Στο έργο του *Θησαυρὸς Ὁρθοδοξίας* (συνέχεια, τρόπον τινα, της *Πανοπλίας Δογματικῆς* του Ζυγαβηνού) περιέχεται ένα κεφάλαιο (αριθ. 20) «Περὶ τῆς θρησκείας τῶν Ἀγαρηνῶν»,⁶⁴ το οποίο δεν είναι παρά αντιγραφή, σε εκτενέστερη κάπως μορφή, του κατά των Ισμαηλιτῶν κεφαλαίου στο «Περὶ Αἰρέσεων» (κεφ. 100/1) του Ιωάννου του Δαμασκηνοῦ. Ακολουθεῖ η «Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἀπὸ Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσι πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν».⁶⁵ Στην

⁵⁹ PG 130:33-1361.

⁶⁰ PG 130:1332-1360.

⁶¹ *Σύνομις ἱστοριῶν*, έκδ., I. Bekker, *Georgius Cedrenus* 2 τόμοι (Bonn, 1838-39).

⁶² PG 131:20-40.

⁶³ PG 131:37C.

⁶⁴ PG 140:105A-22C.

⁶⁵ PG 140:124A-36C.

ακολουθία αυτή, ύστερα από μια μακρά σειρά αποτάξεων, ο προσερχόμενος στο βάπτισμα καλείται να εκφωνήσει το ακόλουθο ανάθεμα:

«Καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀναθεματίζω τὸν Θεὸν τοῦ Μωάμεθ, περὶ οὗ λέγει αὐτός ἐστι Θεὸς εἷς ὀλόσφυρος [ὅς] οὐκ ἐγέννησεν, οὐδὲ ἐγεννήθη, οὐδὲ ἐγένετο ὅμοιος αὐτῷ τις».⁶⁶

Εἶναι αὐτὸ τὸ ἀνάθεμα τὸ ὁποῖο ὁ Μανουήλ Α΄ Κομνηνὸς ἀξίωσε νὰ ἀπαλειφθεῖ ἀπὸ τὴν ἀκολουθία ὡς βλάσφημο κατὰ τοῦ Θεοῦ!

Ἢδὴ ἀπὸ τὸν δωδέκατο αἰῶνα φαίνεται νὰ ἔχει ἐκλείψει ὁποιαδήποτε πρωτοτυπία, θετική ἢ ἀρνητική, ὡς πρὸς τὴν περιγραφή ἢ τὴν επιχειρηματολογικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ Ἰσλάμ. Τὸ Ἰσλάμ γιὰ τοὺς Βυζαντινοὺς δὲν ἦταν πλέον νεοφανὴς θρησκεία, ἢ αἵρεση. Ἡ ἀντι-Ἰσλαμικὴ ἀντιρρητικὴ εἶχε περιέλθει στὸν χῶρο τῆς καθημερινῆς λαϊκῆς διαμάχης καὶ στὸν χῶρο κράτους καὶ ἐξουσίας - με ὅλες τὶς ἐκφράσεις φιλοφροσύνης, ἢ βιαιότητας καὶ ἀδιαιλαξίας, τὶς ὁποῖες διαμόρφωναν ἢ κατὰ καιροὺς δύναμη, ἢ ἀδυναμία, τῆς Βυζαντινῆς, ἢ τῆς Μουσουλμανικῆς, ἀρχῆς.

Δημήτριος Χωματιανός (1217-1235). Ἀναφορικὰ πρὸς τὴν ὡς ἄνω δευτέρα περίπτωση κράτους καὶ ἐξουσίας, ἐπισημαίνουμε τὸν Δημήτριο Χωματιανό, Ἀρχιεπίσκοπο Οὐχρίδας. Κατ' αὐτόν, τρεῖς ἦσαν οἱ ἐχθροὶ τῆς Βυζαντινῆς Ὀρθοδοξίας στὴν ἐποχὴ του: οἱ Εβραῖοι, οἱ Ἀρμένιοι καὶ οἱ Μουσουλμάνοι. Ὁ Χωματιανὸς δὲν περιλαμβάνει τοὺς Λατίνους (ἰδιαίτερα τοὺς Σταυροφόρους τῆς Δ΄ Σταυροφορίας), ἢ τοὺς Βογόμιλους τῆς Βοσνίας! Κατὰ τὸν Χωματιανό, ἡ ἐπίσημη πολιτικὴ ὡς πρὸς τὶς ὡς ἄνω τρεῖς κοινότητες ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ ἐξῆς: νὰ τοὺς ἐπιτρέπεται νὰ ζοῦν μετὰ τῶν Ὀρθοδόξων, νὰ προστατεύεται ἡ ζωὴ τοὺς, νὰ μὴν υποχρεώνονται νὰ ἀλλαξοπιστήσουν, νὰ μὴν ἐξορίζονται, ἀλλὰ νὰ ζοῦν σὲ διακριτὰ διαμερίσματα τῶν πόλεων, ἔτσι ὥστε οἱ θρησκευτικὲς τοὺς τελετές καὶ δραστηριότητες νὰ μὴν προσβάλλουν τοὺς Χριστιανούς. Ἐάν ἤθελαν νὰ δραστηριοποιούνται ἐξῶ ἀπὸ τὸ γκέτο τοὺς, αὐτὸ ἔπρεπε νὰ γίνεται με τὴν ἐλάχιστη δυνατὴ ἐλευθερία ὥστε ὁ περιορισμὸς αὐτὸς νὰ ἐνεργεῖ ὡς κίνητρο μεταστροφῆς τοὺς στὴν Ὀρθόδοξη πίστη ἀναζητώντας ἔτσι μιὰ πιο ἀνετὴ ζωὴ! Οἱ θέσεις αὐτές ἦσαν ἐπίσης καὶ τοῦ σύγχρονου τοῦ Χωματιανού, Πάπα Ἰννοκέντιου ΙΙΙ (1198-1216), τοῦ Πάπα τῆς Τετάρτης Σταυροφορίας καὶ παρόμοιες με τὰ μέτρα τὰ ὁποῖα ἔλαβε ἡ Τετάρτη Λατερανὴ Σύνοδος (1215, ἡ ΙΒ΄ τῶν Καθολικῶν), ἡ ὁποῖα ὑποχρέωσε Εβραίους καὶ Μουσουλμάνους νὰ φοροῦν διακριτὴ ἔνδυση καὶ νὰ μὴν ἐμφανίζονται δημοσίᾳ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Μεγάλης Εβδομάδας!

Λόγω χρόνου, εἶναι ἀνάγκη νὰ «πεταχτοῦμε» σὲ πολὺ μεταγενέστερες ἐποχές:

Νεομάρτυρες. Ὁ 14^{ος} εἶναι αἰῶνας σκληρῶν πολεμικῶν καὶ διπλωματικῶν ἀγῶνων τοῦ Βυζαντίου με τοὺς Ὀθωμανούς. Οἱ ὅποιοι ἐλιγμοὶ καὶ διαθρησκευτικοὶ γάμοι δὲν ἔχουν καρποφορήσει. Ὁ Ἰωάννης Στ΄ Καντακουζηνός (1347-54) εἶχε δώσει τὴν κόρη του Θεοδώρα ὡς σύζυγο στὸν ἐμίρη Ὀρχάν τῆς Βιθυνίας γιὰ νὰ παγιώσει κάποια συνθήκη,

⁶⁶ PG 140:134A. Ἡ ἔμφραση δική μας.

χωρίς όμως αυτό να εμποδίσει τον Ορχάν να συμμαχήσει με τον Γαλατά εναντίον του (1352)! Το Ισλάμ, εκτός μέσον τιμωρίας εκ μέρους του Θεού κατά της Εκκλησίας, θεωρείται και ως μέσον ανάδειξης νεομαρτύρων. Ο άγιος Νικήτας μαρτύρησε στη Νύσσα γύρω στο 1300. Ο Μιχαήλ ο Νέος μαρτύρησε στην Αίγυπτο επί βασιλείας Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (1282-1328). Τον Μάρτιο του 1348 οι στρατιώτες της Φιλαδέλφειας, οι οποίοι πολεμούσαν τον Aydin-o-glu, ηττήθηκαν και δολοφονήθηκαν. Σύμφωνα με το *Συναξάριον*, στεφανώθηκαν στον Παράδεισο. Οι Βυζαντινοί Τούρκοι με τους Τούρκους ως «Πέρσες», ή «Αχαιμενίδες», ανασύρουν ιστορικές μνήμες μιας κυριολεκτικά σταυροφορικής εποχής (αυτής του Ηρακλείου) κατά των Περσών και μια επίσης αναβίωση του θριάμβου του Μ. Αλεξάνδρου εναντίον της δυναστείας των Αχαιμενιδών! Έτσι, για τον πολυμαθή ιστορικό **Νικηφόρο Γρηγορά (ca. 1290/1- 1358/61)**, τον μοναχό και αρχηγό των θεολόγων της αντι-Παλαμικής μερίδας, οι πόλεμοι των Τούρκων κατά του Βυζαντίου δεν αποτελούσαν παρά αναβίωση των Περσικών πολέμων και μια νέα επίθεση βαρβάρων κατά του πολιτισμού.⁶⁷

Σε ένα τέτοιο κλίμα τοποθετείται η ζωή και η δράση του **Γρηγόριου Παλαμά (1296-1360)**, Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης και ηγέτη των ησυχαστών - μια εξέχουσα προσωπικότητα με την οποία θα κλείσουμε την επίπονη αυτή σκιαγραφία.

Στις αρχές του 1354 ο Παλαμάς ταξίδευε με αυτοκρατορικό πλοίο προς την Κωνσταντινούπολη σε μια αποστολή συμφιλίωσης μεταξύ του νεαρού αυτοεξόριστου Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγου (1341-91) και του Μεγάλου Δομέστικου Ιωάννη Καντακουζηνού ο οποίος, με τον θάνατο του Ανδρόνικου Γ΄ Παλαιολόγου, είχε αυτοανακηρυχθεί αυτοκράτορας. Η πράξη αυτή είχε οδηγήσει σε έναν εξαιρετή εμφύλιο πόλεμο (1341-47). Μέχρι την Τένεδο το ταξίδι ο πλους ήταν ατάραχος. Αναχωρώντας όμως από την Τένεδο το πλοίο έπεσε σε τρικυμία, η οποία ανάγκασε τον κυβερνήτη του να το προσλιμενίσει στην Καλλίπολη, στην Ευρωπαϊκή πλευρά των στενών του Ελλησπόντου. Η Καλλίπολη είχε μόλις υποστεί έναν φοβερό σεισμό και, ανυπεράσπιστη, είχε καταληφθεί από τους Τούρκους (2 Μαρτίου, 1354).⁶⁸ Ανήμπορο το πλοίο να αναχωρήσει, καταλήφθηκε με το πλήρωμα και τους επιβάτες του από τους Τούρκους, οι οποίοι απαιτούσαν λύτρα για την απελευθέρωσή τους. Με ανεπαρκή επικοινωνία και με την τιμή των λύτρων να ανεβαίνει όσο γινόταν πιο γνωστή η ταυτότητα του Παλαμά, άρχισε μια μακρά περίοδος αιχμαλωσίας η οποία περιέφερε τον Αρχιεπίσκοπο και τους συνταξιδιώτες του μέσα σε διάφορες πόλεις ανά τη Μ. Ασία. Η αιχμαλωσία διήρκεσε δεκαέξι μήνες - από τον Μάρτιο του 1354, μέχρι τον Ιούλιο του 1355. Η όλη αυτή εμπειρία της αιχμαλωσίας και του παζαρέματος λύτρων δεν ήταν ούτε ευχάριστη ούτε τιμητική για τον Παλαμά. Η συμπεριφορά πάντως του λαού και των Τούρκων αξιωματούχων προς αυτόν ήταν, γενικά, αξιοπρεπής. Τα γεγονότα τα οποία οδήγησαν στην αιχμαλωσία, τις επαφές του που είχε με Χριστιανούς στη Μ. Ασία, τις εντυπώσεις του από τη θρησκευτική ζωή των Τούρκων, τις

⁶⁷ *Επιστολή 152*, έκδ. R. Guiland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras* (Paris, 1927), 237-41.

⁶⁸ Apostolos Karpozilos, George M. Parassoglou, «Διήγησις Βασιλέων τῶν Ἰσσηλιτῶν. A short chronicle», *Byzantion* 42 (1972) 73-87.

εμπειρίες και τις συζητήσεις του με τον Ορχάν, Μουσουλμάνο αξιωματούχο (σουλτάνο;), ή τον Ισμαήλ, εγγονό «του μεγάλου Άμηρᾶ», καθώς και με τους Χιόνες, θρησκευτικούς συμβούλους του Ορχάν, περιγράφει ο ίδιος ο Παλαμάς σε μία εκτενή ποιμαντική επιστολή του προς τους Θεσσαλονικείς - μια πολύ σημαντική ιστορική πηγή για την εποχή, τα γεγονότα, τον ίδιον, και για το Ισλάμ στην Ανατολία τον 14^{ον} αιώνα.⁶⁹ Την Επιστολή αυτή έγραψε περίπου τον Ιούλιο του 1355. Αναφορικά προς τους μουσουλμάνους και το Ισλάμ, ο Παλαμάς αποδεικνύεται ακριβής, μετριοπαθής, ενημερωτικός και διδακτικός, χωρίς όμως να φείδεται κριτικής. Μιλάει για την οικονομία του Θεού η οποία αποκαλύπτει «τὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ... καὶ αὐτοῖς τοῖς πάντων βαρβάρων βαρβάρους». Θεωρεί το Ισλάμ ως Μωαμεθανισμό, καθόσον οι Τούρκοι «ἐπίστευσαν καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἠκολούθησαν ἀνθρώπῳ ψιλῷ τε καὶ θνητῷ καὶ τεθαμμένῳ, Μωάμεθ», σε αντίθεση προς τους Χριστιανούς οι οποίοι ἐπίστευσαν εἰς Χριστόν «τούτέστι θεάνθρωπον λόγον». Γνωρίζει ότι οι Μουσουλμάνοι ομολογούν ότι ο Χριστός είναι «λόγος τοῦ Θεοῦ ἐκ παρθένου γεννηθῆναι τῆς Μαρίας», «καὶ πνοή» του Θεού - ομολογία, η οποία αποτυπώνεται συχνά στο Κοράνιο⁷⁰ και η οποία έχει εκφύγει της προσοχής των περισσοτέρων, αν όχι όλων, των απολογητῶν ἢ πολεμικῶν του Ισλάμ! Στους συχνούς διαλόγους του με μουσουλμάνους αξιωματούχους, ο Παλαμάς απαντά με λεπτότητα και ακρίβεια σε όλα τα θέματα που του θέτουν και, με δική του προσωπική παρατήρηση, δίνει μια εμπεριστατωμένη εικόνα της συμπεριφοράς των Μουσουλμάνων ως πιστῶν. Κλείνει μάλιστα την Επιστολή του με την εξής εκπληκτική παραίνεση προς τους ατάσθαλους και ανακόλουθους (ὅπως διαφαίνεται) Θεσσαλονικείς του ποιμνίου του:

«Ὅρατε μὴ τοῖς κακόφροσι τούτοις παραπλήσιόν τι πάσχητε, οὐκ ἐπὶ τῆς **θεοσεβείας** λέγω, ἀλλ' ἐπὶ τῆς **πολιτείας**, ὅπερ ἐπὶ δογμάτων οὔτοι σκοπεῖτε γὰρ μὴ καθάπερ οὔτοι λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ πνοὴν αὐτοῦ καὶ Χριστόν τούτέστι θεάνθρωπον τὸν ἐκ παρθένου τεχθέντα λέγουσιν. εἶτα ὡς μὴ Θεόν ὄντα τοῦτον φεύγουσι φρενοβλαβῶς καὶ ἀθετοῦσιν. οὔτω καὶ ὑμεῖς εὐρεθῆτε τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς εὐαγγελικὰς ἐντολάς.... Εἰπέ, πῶς σοι τις τῶν ἀπίστων πιστεύσειε λέγοντι πιστεύειν εἰς τὴν παρθένον καὶ [τὸν] ἐκ παρθένου τεχθέντα ... μῆτε γοῦν σωφροσύνην ἀσκοῦντι ... καὶ τῇ ἀκολασίᾳ ἐκδεδομένῳ;...»⁷¹

Ο Παλαμάς, ὅσον αφορά σε μια θρησκευτική παράδοση, ἢ κοινότητα, κάνει μια καίρια διάκριση μεταξύ «θεοσεβείας» (πίστης), και «πολιτείας» (συμπεριφοράς) – μια διάκριση και διαφοροποίηση κρίσιμη στις δια-θρησκευτικές σχέσεις και στον δια-θρησκευτικό διάλογο. Ἐτσι, ἐνῶ χαρακτηρίζει τους Τούρκους ως «βαρβάρων βαρβάρους» και «κακόφρονας», «δυσσεβῆς καὶ θεομισῆς καὶ παμμίαρον γένος», διατεινόμενος ὅτι

⁶⁹ Ἐκδ., Κ. Διοβουνιώτη, «Γρηγορίου Παλαμᾶ Ἐπιστολὴ πρὸς Θεσσαλονικεῖς», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 16 (1922) 3-21.

⁷⁰ Σούρα 3:39, 45, 4:171· και 2:87, 253, 3: 45, 4:157, 171, 5:46, 75, 110, 112, 114, 116, 19:34, 33:7, 57:27, 61:6, 14· και 4:171· και 3:45, 4:172, 5:17, 72, 75, 9:30,31]

⁷¹ Επιστολή, σσ. 20-21.

επικρατούν επί των Ρωμαίων λόγω της θρησκείας τους, καλεί τους Θεσσαλονικείς να μιμηθούν τους Τούρκους ως προς την «θεοσέβειαν»! Ο Παλαμάς εμφανίζεται δυσαρεστημένος από την συμπεριφορά του ποιμνίου του, για έλλειψη σωφροσύνης, για μετά μανίας αμετανοησία, για προαγωγή στην ακολασία, στη μέθη, στη γαστριμαργία, αγάπη προς την αδικία και για έλλειψη μακροθυμίας και, γενικά, για μη επιδίωξη της θείας αλλά της «άνθρωπίνης ἀρετῆς».⁷²

Στη λίστα Βυζαντινών αντι-Ισλαμικών συγγραφέων και απολογητών ακολουθούν οι **Ιωάννης Καντακουζηνός**, σύγχρονος του Παλαμά, πρώην μέγας δομέστικος, τον οποίον μόλις αναφέραμε, και ο αυτοκράτορας **Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος (1391-1425)**, χαρακτηριζόμενος για τη διαρκή εναλλαγή πολιτικής του μεταξύ διευκολύνσεων προς τους Τούρκους αφενός και προσπαθειών εξασφάλισης στρατιωτικής ενίσχυσης από τη Δύση για την καταπολέμησή τους αφετέρου.

Ο 15^{ος} αιώνας, αν και σύντομος στις δεκαετίες του αναφορικά προς τη Βυζαντινή αυτοκρατορία, αποτελεί μεν περίοδο ενός κράτους εξουθενωμένου από πλευράς στρατιωτικής, πολιτικής και οικονομικής, όχι όμως εξασθενημένου από πλευράς αντι-Ισλαμικής πολεμικής, καθότι (σύμφωνα με την διάχυτη πίστη) το Ισλάμ και οι Τούρκοι συνιστούσαν την τιμωρό απάντηση του Θεού στη χλιαρή πίστη και στη άνομη συμπεριφορά των Βυζαντινών.

Λίγες μόνο δεκαετίες πριν την πτώση της Κωνσταντινούπολης έρχεται ο **Ιωσήφ Βρυέννιος (ca. 1350 - ca. 1431/38)**, μοναχός, πρεσβευτής, ιεροκήρυκας της αυλής, δάσκαλος των Ελληνικών και Λατινικών, απεσταλμένος του Πατριάρχη σε μια σύνθετη ποιμαντική αποστολή στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη (το 1382/83-1402/3), γόνιμος συγγραφέας. Μεταξύ των γραπτών του έχει αφήσει την "Μετά τινος Ίσμαηλίτου διάλεξι".⁷³ Είναι ο σθεναρός αντίπαλος του ανθενωτικού κινήματος με την Καθολική Εκκλησία και ο ένθερμος υποστηρικτής της Ορθοδοξίας. Εκπληκτική είναι η τόλμη με την οποίαν ο Βρυέννιος περιγράφει την ηθική διαφθορά του Βυζαντίου στους χρόνους του σε ένα σύντομο κείμενο-καταπέλτη με τίτλο, «Τινές αιτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν».⁷⁴

Ακολουθεί ο **Γεώργιος Σφραντζής (1401-77/8)**, ένας δεύτερος συγγραφέας, αυλικός, διπλωμάτης και ιστορικός ο οποίος γράφει το δικό του *Χρονικό Μίνους*, το οποίο καλύπτει την περίοδο 1413-77⁷⁵ ως αυτόπτης μάρτυρας των γεγονότων της πτώσης.

⁷² Για το Παλαμά βλ. τις μελέτες μας, "Gregory Palamas (1296-1360) on Islam", *The Muslim World*, 73(1983)1-21. Reprinted in *Révue des Études Islamiques*, 49 (1981) 197-214 [Published in 1991] (ανατ. *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 28, σσ. 476-494). "Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims", *The Greek Orthodox Theological Review*, 25 (1980) 409-436 (ανατ. *Byzantium and Islam. Collected Studies*, κεφ. 29, σσ. 495-519).

⁷³ Α. Αργυρίου «Ιωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετὰ τινος Ἰσμαηλίτου διάλεξις», *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 35 (1966/7) 141-95.

⁷⁴ Ἐκδ., L. Oeconomus, "L' état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVe siècle d' après une page de Joseph Bryennios", *Mélanges Charles Diehl*, I (Paris, 1930), 227-28.

⁷⁵ Ἐκδ. V. Grecu, *Georgios Shpantzes, Memorii 1401-1477* (București, 1966).

Ο **Ιωάννης Δούκας (ca.1400-62/70)** είναι ο άλλος ιστορικός της πτώσης,⁷⁶ ο οποίος θεωρεί τις κατακτήσεις των Τούρκων ως απάντηση του Θεού για τις αμαρτίες των Βυζαντινών μολονότι, κατ' αυτόν, είναι και η τύχη η οποία παίζει μεγάλο ρόλο στην εξέλιξη ιστορικών γεγονότων! Και τέλος (...),

Ο **Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος (1454-56, 1463, 1464-65)**, ο Πατριάρχης της πτώσης, ο ανθενωτικός αλλά και συμβιβαστικός δάσκαλος της λογικής και της φυσικής, αιχμάλωτος των Τούρκων, ο οποίος συνέγραψε μια *Όμολογία τής Όρθοδόξου Πίστεως* για τον Μωάμεθ τον Κατακτητή - το πρώτο κείμενο στην Καραμανλική!

Επιλογικά. Η μακρά ιστορία των Βυζαντινο-Ισλαμικών σχέσεων και της αντι-Ισλαμικής γραμματείας διαγράφει ένα ευρύ φάσμα προσώπων, κειμένων, ύφους, κινήτρων, διαθέσεων, θρησκευτικού ήθους και χαρακτήρα - ένα φάσμα εξαιρετικά πλατύ το οποίο απλώνεται από τη νηφαλιότητα μέχρι την παράκρουση! Και αυτό διότι, η ιστορία των Βυζαντινο-Ισλαμικών σχέσεων ήταν πλούσια σε άμεσες επαφές, σε πολλές και διαφορετικές προσωπικές εμπειρίες και ιδιαιτερότητες - επομένως, σε μια πολυσχιδή συγκομιδή. Οι Βυζαντινοί ήλθαν σε άμεση και υπαρξιακή επαφή με το Ισλάμ· διαλέχτηκαν με μουσουλμάνους· τους απασχόλησε το Ισλάμ· τους προκάλεσε και έτσι απέκτησαν (ο καθένας με τον δικό του τρόπο) αίσθηση αυτού, διαφορετικά δεν θα είχαμε αυτή την πολυμέρεια και ποικιλία ανταπόκρισης. Για μερικούς, η συνάντηση αυτή προκάλεσε εσωστρέφεια, ή και ευκαιρία πνευματικής ανάνηψης. Σε άλλους προκάλεσε αμφιβολία, προκατάληψη, οργή, μίσος, φόβο, απέχθεια, αλλά και αίσθηση «θεοσέβειας». Ένα πράγμα πάντως δεν μπορεί να πει κανείς για την μακρά αυτή παράδοση και εμπειρία: ότι είναι πληκτική, ή ανιαρή!

Ένα δεύτερο πράγμα που μπορεί κάποιος να πει για την ιστορική αυτή παράδοση με κάποια βεβαιότητα είναι ότι, όσοι Βυζαντινοί είχαν, ή απέκτησαν, κάποια *μετά λόγου γνώση* του Ισλάμ, έκαναν νηφάλιες παρατηρήσεις και τομές και κληροδότησαν δημιουργικές αρχές και προϋποθέσεις διαλόγου, με επίκεντρο τον άνθρωπο, την κατανόηση του «άλλου» και τη συνύπαρξη με το «διαφορετικό»!

Ημέρα Μεσοπεντηκοστής σήμερα! Η Πεντηκοστή αποτελεί την κορύφωση της αποκάλυψης και της δόξας του Θεού στο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος. Είναι το γεγονός της θριαμβικής έλευσης του φωτός, του υπερφυσούς θαύματος της ζωής σε όλο το μεγαλείο του· της υπέρβασης της στενής ανθρώπινης λογικής και γλώσσας σε μια νέα κατάσταση και θέαση των πραγμάτων· της μεταστροφής και ένωσης του ανθρώπου με τον ένα και μόνο Θεό· της χαράς, της επικοινωνίας, της αποκατάστασης, της οικουμενικότητας ανάμεσα στους λαούς, στις φυλές, στους πολιτισμούς και στις κουλτούρες των ανθρώπων ...

Σε ένα τέτοιο απίστευτα κοσμογονικό γεγονός η Εκκλησία τοποθετεί, ήδη από το μέσον του εορτασμού του, την ημέρα της **Μεσοπεντηκοστής** ως υπενθύμιση, προοίμιο, πρόγευση και επιβεβαίωση της ολοκλήρωσης της θείας αυτής χαράς και αποκάλυψης·

⁷⁶ Έκδ., V. Grecu, *Ducas Istoria Turco-Bizantină (1341-1462)*, (București, 1958).

όπως κάνει ακριβώς τη Μεγάλη Τεσσαρακοστή όταν τοποθετεί στη μέση της περιόδου της την εορτή της Σταυροπροσκύνησης ως υπενθύμιση, προοίμιο, πρόγευση και επιβεβαίωση της οντολογίας του θείου δράματος, και της **Ανάστασης!!**

Η φετινή «σύμπτωση» της Μεσοπεντηκοστής με την επέτειο της Πτώσης της Κωνσταντινούπολης δεν πρέπει, επομένως, να αποτελεί για εμάς αφορμή πόνου. Πρέπει να είναι για όλους μας σταθμός, υπενθύμιση, προοίμιο, πρόγευση της ολοκλήρωσης της θείας χαράς την οποία επιφυλάσσει ο Θεός για την Πόλη Του, η οποία, με τις λέξεις ενός γνήσιου συμπολίτη σας, «δὲν εἶναι χαμένη Πατρίδα· εἶναι ἡ **Ἀλησμόνητη Πατρίδα**»!

Χριστός Ἀνέστη!