

ΕΥΗ ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ-ΠΙΣΙΝΑ
(ΔΡ. ΘΕΟΛ., Ε.ΔΙ.Π. ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ ΕΚΠΑ)

Διάλογος Χριστιανών και Μουσουλμάνων
Θέσεις, Επιχειρήματα και Επικοινωνιακά Στοιχεία
Η Απολογία του Αιθίοπα Αγίου Ἐνβάρωμ προς τον Μουσουλμάνο Ηγέτη
Grāñ με βάση το Κοράνιο¹

Jerom. lect. univ. dr. Iustin Popovici

Εισαγωγή και Μεθοδολογία

Ο 21ος αιώνας είναι ένας αιώνας που αναζητεί τον τρόπο, στο πεδίο των επιστημών του ανθρώπου, να ξεπεράσει μια σχεδόν αποκλειστικά δυτική και συχνά ευρωκεντρική θεώρηση του κόσμου. Αυτή η επιστημολογική εξέλιξη έχει προετοιμαστεί ήδη από τον προηγούμενο αιώνα, καθώς πολλή κριτική έχει ασκηθεί –κυρίως στο πεδίο των ιστορικών σπουδών– ως προς την ευρωκεντρική θεώρηση της ιστορίας.² Εξάλλου, μια σειρά από άλλες επιστημολογικές εξελίξεις γεννούν μια ευρύτερη θέαση των πραγμάτων ακόμα και σε ζητήματα που αφορούν τον παλιό γνωστό κόσμο, τον κόσμο ο οποίος αναπτύχθηκε γύρω από τη Μεσόγειο, στις ακτές, τη νότια Ευρώπη, τη Μέση Ανατολή και ιδίως τη Μεσοποταμία, τη Βόρειο Αφρική, και σταδιακά εκτάθηκε βορειότερα στην Ευρώπη. Έτσι, για παράδειγμα, η επινόηση της έννοιας της Ύστερης Αρχαιότητας από τον Πίτερ Μπράουν³ συνιστά μια νέα περιοδολόγηση και αποτελεί μια νεότερη εξέλιξη που

¹ Εισήγηση που εκφωνήθηκε στο Α΄ Διεθνές Συμπόσιο με τίτλο «Η σπουδή της Ομιλητικής και η έρευνα: Συμβολή στο κήρυγμα της Εκκλησίας και στη μετάδοση του μηνύματός της στον σύγχρονο κόσμο.» που διοργάνωσε το Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ., στη Θεολογική Σχολή του Α.Π.Θ., την 1η Μαρτίου 2019.

² Τη συζήτηση συνοψίζει στις αρχές του 21ου ο Jack Goody, *The Theft of History* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2006).

³ Peter Brown, *Η Δημιουργία της Ύστερης Αρχαιότητας*, μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, επιμ. Άννα Περιστέρα (Αθήνα: Εστία, 2001) [*The Making of Late Antiquity* (Κέμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press, 1978)]. Ιδίου, *Η Κοινωνία και το Άγιο στην Ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου (Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2000) [*Society and the Holy in Late Antiquity* (Μπέρκλεϊ – Λος Άντζελες – Λονδίνο: University of California Press, 1982)], καθώς και γενικότερα το σύνολο έργου του.

επιδιώκει να εξετάσει τη συγχρονία υπό μια ευρύτερη γεωγραφική οπτική.⁴ Δεν πρόκειται όμως απλώς για γεωγραφία.⁵ Πρόκειται για μια προσπάθεια καθολικότερης και πιο ευρυγώνιας ανάγνωσης της ιστορίας, που έχει ως ειδικότερη αιχμή τη σύνδεση της ανάδυσης του Ισλάμ με τις ευρύτερες γεωγραφικοϊστορικές εξελίξεις και τη συμπερίληψη του ισλαμικού πολιτισμού στη γνωστή οικουμένη.⁶

Ακόμα και έτσι, χρειάστηκαν και χρειάζονται πολλές προσπάθειες για να ξεφύγουμε από τη θεώρηση της Μεσογείου ως μιας ρωμαϊκής και κατ' επέκταση ευρωπαϊκής λίμνης. Από μια άλλη σκοπιά, εξάλλου, χρειάζεται εξίσου συνειδητή προσπάθεια για τη σύνδεση των πολιτισμών της Μέσης Ανατολής και Βορείου Αφρικής με τον υπόλοιπο ρωμαϊκό κόσμο, και όχι την ξεκομμένη θέασή τους.⁷ Οι κόσμοι και οι πολιτισμοί αυτοί δεν είναι τόσο ξένοι προς εμάς.

Την επιστημολογική αυτή προσπάθεια, όσο και την ίδια τη σύνδεση των δύο κόσμων, υπηρετεί η μελέτη της επιστολής του αιθίοπα αγίου Ενμπακόμ (Ἐνβᾶομ) προς τον μουσουλμάνο ηγέτη Γκραν (Grāñ) από τη σκοπιά της ρητορικής, και πιο συγκεκριμένα ομιλητικής, σπουδής.⁸

Η περίπτωση της επιστολής του Ενμπακόμ που επιγράφεται *Ανκασά Αμίν (Anqasa Amin)*, δηλαδή *Η Πύλη της Πίστης*, έχει τις δικές της ιδιαιτερότητες,

⁴ Mark Humphries, «Late Antiquity and World History: Challenging Conventional Narratives and Analyses», *Studies in Late Antiquity* 1,1 (2017), 8-37.

⁵ Για τη σύνδεση της Ιστορίας με τη Γεωγραφία πολλά οφείλονται στη σχολή των *Annales*, και ιδίως στους Ζακ λε Γκοφ, *Ιστορία και Μνήμη*, μτφρ. Γιάννης Κουμπουρλής (Αθήνα: Νεφέλη, 1998) [Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire* (Παρίσι: Gallimard, 1988)] και Fernan Braudel, *Γραμματική των Πολιτισμών*, μτφρ. Άρης Αλεξάκης (Αθήνα: MIET, 2001) [*Grammaire des civilisations* (Παρίσι: Arthaud, 1987)].

⁶ Χαρακτηριστική είναι και η συζήτηση για την έκταση και τη διάρκεια της Ύστερης Αρχαιότητας, που κατά μία άποψη περικλείει την περίοδο από την άνοδο του χριστιανισμού μέχρι την άνοδο του Ισλάμ. Βλ. πχ. Averil Cameron, «The 'Long' Late Antiquity: A Twentieth-Century model?» στο *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rome*, επιμ. T.P. Wiseman (Οξφόρδη: Oxford University Press, 2006), 165-191.

⁷ Σειρά δημοσιευμένων μελετών αναζητούν τις σχέσεις του αραβικού κόσμου με τη ρωμαϊκότητα ήδη πριν την ανάδυση του Ισλάμ. Magda el-Nowieemy, «Arabia in Roman Sources: The Evidence of Latin Poetry», στο *Arabia, Greece and Byzantium: Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, επιμ. Abdulaziz Al-Helabi, Dimitrios G. Letsios, Moshalleh Al-Moraekhi και Abdullah Al-Abduljabbar, τόμ. 2 (Ριάντ, 2012), 131-142, καθώς και όλα τα άρθρα του συγκεκριμένου συλλογικού τόμου, για να μείνουμε σε ένα παράδειγμα.

⁸ Εδώ ευχαριστίες οφείλονται στην καθηγήτρια της Θεολογικής Σχολής του ΑΠΘ κ. Δήμητρα Κούκουρα για την ακόματη συνδρομή και καθοδήγησή της στο πεδίο της Ρητορικής, στο πλαίσιο της επίβλεψης Μεταπτυχιακής μου εργασίας (Masters) που ολοκληρώθηκε το 2003 και είναι κατατεθειμένη στη Θεολογική του ΑΠΘ. Η σκευή και οπτική της Ρητορικής και δη της Ομιλητικής προσέθεσε πολλά στο τελικό αποτέλεσμα και πολλών μεταγενέστερων ερευνών μου. Ευχαριστίες εξάλλου οφείλονται και στον πατέρα μου, καθηγητή της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ Ηλία Βουλγαράκη, που με τη γνωστή ευαισθησία του για ζητήματα διαλόγου στο πλαίσιο της Ιεραποστολικής και την αφοσίωσή του στο έργο των Πατέρων, μου είχε επισημάνει το συγκεκριμένο έργο ήδη από τα πρώιμα φοιτητικά μου χρόνια. Τέλος, ευχαριστίες και στη φίλη και έγκριτη ιστορικό δρ. Νίκη Τσιρώνη για την ανάγνωση αυτού του άρθρου και τις καίριες επισημάνσεις της.

τις οποίες θα αναδείξουμε στη συνέχεια. Γράφτηκε πρωτοτύπως στα αραβικά, αλλά διασώζεται μόνο στη γλώσσα γκέζε,⁹ με επιπρόσθετο προοίμιο.¹⁰ Η μετάφραση στη γκέζε πιθανότατα εκπονήθηκε από τον ίδιο τον Ενμπακόμ – αν τυχόν όχι, μετά βεβαιότητας ολοκληρώθηκε από επιτελείο στενών συνεργατών του και θεωρήθηκε από τον ίδιο. Η κριτική έκδοση της επιστολής οφείλεται στον Βαν Ντόνζελ, στο έργο του οποίου, εκτός από το κριτικό υπόμνημα, υπάρχει γαλλική μετάφραση και σημαντικά εισαγωγικά και γενικότερα συνοδευτικά σχόλια.¹¹ Στα ελληνικά, η επιστολή είναι υπό έκδοση σε μετάφραση και εισαγωγή της γράφουσας.¹²

Η έρευνά μας στο επιστολικό κείμενο του Ενμπακόμ είναι μια σπουδή διαλόγου. Εντάσσεται ειδικότερα στην ιστορία και την κληρονομιά των χριστιανομουσουλμανικών διαλόγων, ιδίως στην Ανατολή. Οι διάλογοι αυτοί, με ποικίλα ύφη και επιμέρους ζητούμενα, έλαβαν χώρα εξαρχής, από τις πρώτες επαφές των χριστιανών με τους μουσουλμάνους. Ακριβέστερο μάλιστα είναι να μιλήσουμε για τη νέα φάση επαφών των Βυζαντινών με τους Άραβες, καθώς η αφορμή δεν ήταν τόσο το θρησκευτικό στοιχείο, όσο οι αραβικές επιδρομές, συνεχώς πυκνούμενες στις νοτιοανατολικές παρυφές της αυτοκρατορίας μετά την ανάδυση του Ισλάμ.¹³ Με την πάροδο των χρόνων και των αιώνων, ο χαρακτήρας αυτών των επαφών και οι προτεραιότητες μεταλλάχθηκαν πολλαπλά, όπως ποίκιλλε και το ύφος, ο τόνος, ο βαθμός κατανόησης αλλά

⁹ Η γκέζε (ge'ez) είναι αρχαία αιθιοπική γλώσσα, πρόδρομος της αμχαρικής, ή γλώσσας του βασιλέως. Είναι η γλώσσα στην οποία και σήμερα τελείται η λατρεία από την αιθιοπική εκκλησία. Βλ. μητροπολίτης Αξώμης Μεθόδιος (Φούγιας), *Ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός εν Αιθιοπία, Νουβία και Μερόη* (Αθήναι 1979), 19-30. Το πρώτο γραπτό μνημείο στη γκέζε είναι η μετάφραση της Αγίας Γραφής από τα ελληνικά, *ό.π.* 15. Αντίστοιχα, η πρώτη μετάφραση αποσπασμάτων του Κορανίου έγινε από τον Ενμπακόμ προκειμένου για χρήση τους στην ως άνω επιστολή του, ώστε να οικοδομήσει επ' αυτών την επιχειρηματολογία του.

¹⁰ Βλ. 'Ēnbāqom, *Aḡqasa Amin: La Porte de la foi. Apologie éthiopienne du christianisme contre l'Islam à partir du Coran*, E.J. Van Donzel, επιμέλεια, κριτική έκδοση και μετάφραση [στα γαλλικά] (Λάιντεν: E.J. Brill, 1969), 35-43.

¹¹ *Ο.π.*

¹² Η μετάφραση αυτή είναι ήδη κατατεθειμένη στη Θεολογική Σχολή του ΑΠΘ, ενταγμένη στο πλαίσιο έρευνας μεταπτυχιακής εργασίας (Masters). Σήμερα, είναι υπό έκδοση: 'Ēnbāqom, *Aḡqasa Amin, H Πύλη της Πίστης*, σε Εύη Βουλγαράκη-Πισίνα, *Χριστιανομουσουλμανικός Διάλογος: Θέσεις, Επιχειρήματα και Επικοινωνιακά Στοιχεία: Η Απολογία του Αιθίοπα Αγίου 'Ēnbāqom προς τον Μουσουλμάνο Ηγέτη Grāñ με βάση το Κοράνιο* (Αθήνα: Μαΐστρος).

¹³ Μια εντελώς δειγματοληπτική εκλογή από την πολύ πλούσια βιβλιογραφία σε σχέση με τις πρώτες επαφές Αράβων και Βυζαντινών μετά την ανάδυση του Ισλάμ: Walter E. Kaegi, «The Early Muslim Raids into Anatolia and Byzantine Reactions under Emperor Constans II», στο *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson και David Thomas, *The History of Christian-Muslim Relations*, τόμ. 5 (Λάιντεν και Βοστώνη: Brill, 2006), 78 [73-93]. Sidney H. Griffith, «Anastasios of Sinai, the *Hodēgos* and the Muslims», *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), 341-358. Για τις ανησυχίες και τα αισθήματα των χριστιανικών πληθυσμών και τα επόμενα χρόνια βλ. Daniel Sahas, «The Demonizing Force of the Arab Conquests: The Case of Maximus (CA 580-662) as a Political 'Confessor'», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 53 (2003), 104 [97-116].

και το περιεχόμενο σε διάφορες ιστορικές φάσεις και ανάλογα και με τους εκάστοτε εμπλεκομένους. Διάλογοι μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών έλαβαν χώρα στο σταυροδρόμι των τριών ηπειρών αρχικά στα ελληνικά, τα συριακά, τα κοπτικά και τα αραβικά, επί το πλείστον, ενώ ασφαλώς υπήρξαν και άλλες γλώσσες που έδωσαν σχετικά δείγματα γραφής, παρά τη σε πολύ σύντομο χρόνο επικράτηση της αραβικής σε όλη την επικράτεια επικυριαρχίας του Ισλάμ.¹⁴ Ιδιαίτερη αντίσταση έδειξαν στην ανατολή τα περσικά, όπως προκύπτει και από το κίνημα της Shu'ubiya, κίνημα αντίστασης στον εξαραβισμό των λαών, ο οποίος συνήθως συνόδευε τις ισλαμικές κατακτήσεις.¹⁵

Η μελέτη του *Αγκασά Αμίν* αρδεύεται από το θρησκευολογικό και θεολογικό ενδιαφέρον της γράφουσας με αιχμή την Ιεραποστολική και τον Διαθρησκευτικό Διάλογο, ειδικότερα δε τη μακρόχρονη ενασχόλησή μου με τον χριστιανομουσουλμανικό διάλογο, και τους κύριους θεματικούς άξονες που επαναλαμβάνονται σε αυτόν, σε ποικίλα κειμενικά ευρήματα στην κληρονομιά του παρελθόντος, αλλά και στις διαλογικές προτεραιότητες του παρόντος – με κάποιες κατά περιόδους συγκλίσεις και αποκλίσεις. Εντούτοις, είναι η φιλολογική σκοπιά και δη η σκοπιά της ρητορικής και κατ' επέκταση της ομιλητικής αυτή που συνδέει μεταξύ τους υφολογικά και άλλα στοιχεία, τα οποία αρούνται από ένα βαθύ και πλατύ κοινό ευρύτερο πολιτισμικό υπόβαθρο.

Ιστορικό Πλαίσιο

Η Εκκλησία της Αιθιοπίας τελούσε πάντα σε στενή σχέση με την εκκλησία της Αλεξάνδρειας: ήδη από ιδρύσεως, από τα χρόνια του Μεγάλου Αθανασίου και του ιεραποστόλου της Αιθιοπίας Φρουμεντίου, αρχικώς εμπόρου και μετέπειτα επισκόπου.¹⁶ Μετά τη σύνοδο της Χαλκηδόνας, οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν πως η εκκλησία της Αιθιοπίας ακολούθησε την απόσχιση του πατριαρχείου Αλεξανδρείας από τις χαλκηδόνιες εκκλησίες, διατηρώντας φυσιολογικά την οργανική και οργανωτική σύνδεσή της με την κοπτική

¹⁴ Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Πρίνστον και Οξφόρδη: Princeton University Press: 2008), 45-57. Sidney H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period* (London: Routledge, 2002).

¹⁵ Η λέξη πηγάζει από τη λέξη shu'ūb, που χρησιμοποιείται στο Κοράνιο για να δηλώσει τα «έθνη» ή τους «λαούς»: Jafar Jamshidian Tehrani, *Shu'ubiyya: Independence Movements in Iran* (Τεχεράνη: CreateSpace Independent Publishing Platform, '2014), 3 (πρόλογος). Το έργο του Τεχρανί επικεντρώνεται σε μια συγκριτική προσέγγιση της αραβικής ποίησης των μουσουλμάνων του Ιράν με την αντίστοιχη γραμμένη στη γλώσσα φαρσί, προκειμένου να αποδείξει την αυθεντικότητα και της ζωντάνια της τελευταίας ως δείγμα αντίστασης στον εξαραβισμό.

¹⁶ Χρυσόστομος Παπαδόπουλος [Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος], *Η Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας (62-1934)* (Αθήναι, '21985), 182-183. Με περισσότερες λεπτομέρειες και κάποιες ενδιαφέρουσες επισημάνσεις, μητροπολίτης Αζώμης Μεθόδιος (Φούγιας), *Ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός εν Αιθιοπία*, 60 εξ. Van Donzel, ό.π., 1.

Εκκλησία, μέχρι τον 20^ο αι. που έγινε αυτοκέφαλη (1951).¹⁷ Καθώς γεωγραφικά η Αιθιοπία εντάσσεται στην Αφρική και συνδέεται κατεξοχήν με την Αίγυπτο, αλλά βρίσκεται και ακριβώς απέναντι από την αραβική χερσόνησο σχετικά βόρεια στην ανατολική ακτή της Αφρικής, στο κέρασ, πολύ νωρίς δημιουργήθηκαν σχέσεις και επαφές με το Ισλάμ, όπως εξάλλου προϋπήρχαν με τους Άραβες και πριν την ανάδυσή του. Σύμφωνα με μια ισλαμική παράδοση ο βασιλιάς της Αιθιοπίας (Αβησσυνίας) προσέφερε άσυλο και προστασία στους μαθητές του ίδιου του προφήτη Μωάμεθ, ήδη περί το 615, κατά την πρώτη καταδίωξή τους στη Μέκκα.¹⁸ Σε κάθε περίπτωση, οι Άραβες μουσουλμάνοι διατηρούσαν φιλικές σχέσεις με την Αιθιοπία τουλάχιστον μέχρι τον 10ο αιώνα. Αργότερα σταδιακά άρχισαν να αλλάζουν τα πράγματα, καθώς η εξέλιξη της ιστορίας έχει τη δική της δυναμική, αλλά και καθώς μεσολάβησαν οι σταυροφορίες που αναδιέταξαν πολλά στις σχέσεις των παλιών γειτόνων, χριστιανών και μουσουλμάνων, στην Ανατολή.¹⁹

Η επιδείνωση των σχέσεων με το Ισλάμ συνδέεται ατυχώς και με ένα δομικό και εσωτερικό ζήτημα: την ίδια τη δομή της αιθιοπικής εκκλησίας. Κατά παράδοση, ο μητροπολίτης Αιθιοπίας, που λεγόταν *abuna*, επιλεγόταν ανάμεσα στους κόπτες μοναχούς της Αιγύπτου και ήταν περισσότερο εκπρόσωπος του κοπτικού πατριαρχείου, παρά όντως συνδεδεμένος με τον λαό της Αιθιοπίας – δεν γνώριζε μήτε τη γλώσσα, αλλά και υπόκειτο σε σειρά νομικών περιορισμών.²⁰ Βέβαια, την ουσιαστική εξουσία στα εκκλησιαστικά πράγματα της Αιθιοπίας την είχε ο εκάστοτε πολιτικός κυβερνήτης, βασιλιάς της Αιθιοπίας που λεγόταν *negus*. Αυτός όριζε τον εκάστοτε ηγούμενο του μεγάλου μοναστηριού της *Dabra Libanos* στη Σόα της Αιθιοπίας, επιλέγοντας από Αιθίοπες μοναχούς. Ο ηγούμενος είχε τον τίτλο του *ēṣāgē*, και διέθετε μεγάλη πνευματική εξουσία στην Αιθιοπία. Ο πρώτος μη Αιθίοπας *ēṣāgē* ήταν ο

¹⁷ Αυτή την άποψη υιοθετεί και ο Van Donzel, *ό.π.*, 1-4. Υπέρ μιας διαφορετικής γνώμης εκφράζεται με τα επιχειρήματά του, ακολουθώντας τον καθηγητή του Χάρβαρντ, αιθιοπικής καταγωγής Εφραίμ Ισαάκ, ο μητροπολίτης Αζώμης Μεθόδιος (Φούγιας), Ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός εν Αιθιοπία, 14 και *passim*, ο οποίος τονίζει περισσότερο τη σύνδεση της Αιθιοπίας με τη Ρωμοσύνη εν γένει, και όχι με το κοπτικό πατριαρχείο. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι ο μητρ. Μεθόδιος θεωρεί πως εξαιτίας του Ισλάμ η Αιθιοπία προσδέθηκε εκ νέου στο κοπτικό πατριαρχείο της Αλεξανδρείας μετά τον 10ο αι., ενώ κατά τη γνώμη του καμία επίδραση δεν είχε η κοπτική χριστολογία στην Αιθιοπία μέχρι το 1270. Πρβλ. και Ephraim Isaac, «Social Structure of the Ethiopian Church», *Ethiopia Observer* 14 (1951), Αντίς Αμπέμπα και Λονδίνο, 241 [240-288].

¹⁸ Γνωστή και ως Πρώτη Εγίρα, ενώ το έτος Εγίρας είναι το 610. Van Donzel, *ό.π.*, 4. William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1961), 66.

¹⁹ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Κέιμπριτζ Μασ.: Harvard University Press, 1979). Πρβλ. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 11 και 177-178. Christopher MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 12-13. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος [Μητροπολίτης Καρθαγένης], *Το Πατριαρχείο Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής στο Χρόνο: Από τον Απόστολο Μάρκο στην Τρίτη Χιλιετία* (Αθήνα και Αλεξάνδρεια: Ελληνική Δημοκρατία, Υπουργείο Εθνικής Αμυνας, 2000) 135-142.

²⁰ Van Donzel, *ό.π.*, 3.

Ενμπακόμ, και ίσως και αυτός ήταν ο λόγος για μια σειρά προβλημάτων και διώξεων που αρχικά υπέστη συκοφαντούμενος, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Στα τέλη του ενδέκατου αιώνα ο φατιμίδης βεζύρης της Αιγύπτου Badr al-Ġamālī πίεσε τον κόπτη Πατριάρχη Κύριλλο (1078-1092) να χειροτονήσει *abuna* τον δικό του προστατευόμενο, που λεγόταν Σεβήρος (*Sāwīros*). Ο πατριάρχης ενέδωσε μετά από τις σχετικές πιέσεις, και σύντομα ο Σεβήρος –που έγινε αρχικά ευνοϊκά αποδεκτός στην Αιθιοπία– άρχισε να προπαγανδίζει το Ισλάμ και συνάμα να χτίζει τζαμιά. Ο λαός της Αιθιοπίας τότε αντέδρασε σφοδρά και οδηγήθηκε σε βίαιη εξέγερση, γκρεμίζοντας τα τζαμιά και φυλακίζοντας τον αρνησίθρησκο *abuna*. Στους επόμενους αιώνες, η διαμάχη μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών συνέχισε να κλιμακώνεται και κατά περιόδους οδηγείτο σε κορύφωση και πολεμική αντιπαράθεση. Αν παρακολουθήσει κανείς την πορεία των αραβικών κατακτήσεων στην Αφρική, κατανοεί ότι ήδη τον 13^ο αιώνα η Αιθιοπία είναι περικυκλωμένη όχι μόνο από βορρά αλλά πλέον από παντού από σειρά μουσουλμανικών κρατιδίων, κάτι που την έθετε σε πολύ δύσκολη θέση.

Η κλιμάκωση της έντασης γεννά σταδιακά και έναν διπολισμό. Τόσο οι χριστιανοί όσο και μουσουλμάνοι εντατικοποιούν μια προσπάθεια ενίσχυσης των τάξεών τους και ομογενοποίησης των ποικίλων θρησκευτικών εκφράσεων στην επικράτειά τους. Έτσι, από το 1300 η Αιθιοπική εκκλησία επιδίδεται σε ένα ιεραποστολικό έργο, με διπλωματικές προεκτάσεις, και εκχριστιανίζει επιτυχώς πολλά ειδωλολατρικά φύλλα που ζουν στις παρυφές και τις ακριτικές περιοχές της Αιθιοπίας.²¹ Ταυτόχρονα, όμως, και λίγο αργότερα, οι κόπτες της Αιγύπτου υφίστανται διωγμό από τον σουλτάνο Mamlouk an-Nāsir Muhammad ibn Qalā'un (1285–1341). Η Αιθιοπία παρεμβαίνει διπλωματικά υπέρ των κοπτών, αλλά η διαμαρτυρία του *negus* αγνοείται και οι απεσταλμένοι του διώχνονται. Συνεπεία αυτής της παρέμβασης ο σουλτάνος εκστρατεύει και κατακτά την Αιθιοπία, όπου επίσης καταστρέφει τις εκκλησίες, ενώ πιέζει τους χριστιανούς να μεταστραφούν στο Ισλάμ. Όλους τους επόμενους αιώνες, αιώνες παρακμής της σολομωνικής δυναστείας που κυβερνούσε την Αιθιοπία, με τη μία ή την άλλη μορφή, η αντιπαράθεση συνεχίζεται. Στις αρχές του δέκατου έκτου αιώνα σημαντική είναι η παρέμβαση της (συν-)αυτοκράτειρας Ελένης της Αιθιοπίας²² που με διπλωματικά μέσα επιτυγχάνει τη σύναψη συνθήκης ειρήνης, αν και σύντομης διάρκειας. Πέραν της συνθήκης, η Ελένη είχε την πρόνοια να συμμαχήσει με τους Πορτογάλους και να δεχθεί την υποστήριξη των πορτογαλικών στρατευμάτων.

²¹ Van Donzel, *ό.π.*, 5. Πρωταγωνιστής στις δραστηριότητες της περιόδου ο Tāklā Hāymānot που ίδρυσε στη Σόα τη μονή Dabra Atsbo η οποία αργότερα μετονομάστηκε σε Dabra Libanos.

²² Ulrich Braukämper, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays* (Μίνστερ: LIT Verlag, 2002), 61.

Αν δούμε λίγο το θέμα από την πορτογαλική σκοπιά,²³ σε μια περίοδο που οι ίδιοι οι Πορτογάλοι είχαν διαπρέψει στις ανακαλύψεις και διέθεταν ικανή εξωστρέφεια και διάθεση ανοίγματος δρόμων σε όλη την υφήλιο, εύκολα μπορούμε να κατανοήσουμε ότι ήταν σαφώς και δικό τους γεωπολιτικό και διπλωματικό ενδιαφέρον να διαπεράσουν το συμπαγές αραβοϊσλαμικό σώμα που βρισκόταν στη Μέση Ανατολή και τη βόρειο Αφρική, καθώς οι Άραβες με την ισχύ τους καθόριζαν το εμπόριο, επέβαλλαν δυσβάσταχτους δασμούς και παρενέβαιναν στην επικοινωνία των Ευρωπαίων με την Άπω Ανατολή και την Ασία. Δεν είναι τυχαίες, την ίδια χρονική περίπου περίοδο, οι προσπάθειες του Μαγγελάνου σε σχέση με τον περίπλου της γης. Αντιθέτως, ο Μαγγελάνος είναι πρόσωπο-κλειδί στον ευρύτερο σχεδιασμό της πορτογαλικής πολιτικής.²⁴

Με την ενηλικίωσή του, ο Lēbnā Dēngēl γίνεται ο νέος *negus* της Αιθιοπίας. Αναλαμβάνοντας καθήκοντα, αλλά και δυσαρεστημένος από τις συνεχιζόμενες μουσουλμανικές επιδρομές που είχαν αποκτήσει και μανδύα «ιερού πολέμου», σε μια λογική ανάδυσης ενός πολύ πρώιμου ισλαμικού ευσεβισμού, που μερικώς θυμίζει κάποια σύγχρονα χαρακτηριστικά φονταμενταλιστικών εκδοχών του Ισλάμ,²⁵ διακόπτει τη συνθήκη της Ελένης και επιτίθεται στους μουσουλμάνους το 1017. Με την υποστήριξη των Πορτογάλων, καταγάγει μια πολύ σημαντική νίκη στο Faḍāḡar και κυριεύει το Adal, καταστρέφοντας το κάστρο του σουλτάνου Muḥammad ibn Azhar ad-Dīn. Όμως, ο πολύ νεαρός, δεκαεξάχρονος μόλις, *negus* Lēbnā Dēngēl δεν διαχειρίζεται σοφά την επιτυχία του και ακυρώνει πάρωρα τη συμφωνία του με τους Πορτογάλους. Αυτή η νίκη δεν έμελλε να διαρκέσει, γιατί ήδη στο στρατόπεδο των αντιπάλων ανέλαβε την ηγεσία ο Aḥmad ibn Ibrahīm al-Ghāzī (1506-1543), επονομαζόμενος και *sāhib al-fath*, δηλαδή κατακτητής, όπως και al-ghāzī, δηλαδή ο νικητής. Επειδή ήταν αριστερόχειρας, οι Αιθίοπες του έδωσαν αυτή του την ιδιότητα ως προσωνύμιο: *grāñ*, δηλαδή αριστερόχειρας. Ο Γκραν ήταν αφοσιωμένος στον μείζονα στόχο του, αυτόν της κατάκτησης της Αιθιοπίας. Σε πρώτη φάση, το 1027 αρνείται να πληρώσει τον συμπεφωνημένο φόρο. Στη συνέχεια προετοιμάζεται να αντιμετωπίσει την αντίδραση των Αιθιόπων, και το 1031 έχει ήδη οργανώσει στρατό και εισβάλλει στην Αιθιοπία, την οποία καταλαμβάνει.²⁶ Τότε ο Lēbnā

²³ Για το γενικότερο υπόβαθρο της παρουσίας των Πορτογάλων στην περιοχή, βλ. Andreu Martínez d'Alòs-Moner, «Early Portuguese Emigration to the Ethiopian Highlands: Geopolitics, Mission and Métissage», στο *Reinterpreting Indian Ocean Worlds: Essays in Honour of Kirti N. Chaudhuri*, επιμ. Stefan C. A. Halikowski Smith (Κέμπριτζ: Cambridge Scholars Publishing, 2011), 2-32.

²⁴ Πέρα από την ειδική επιστημονική εργογραφία, την εποχή και το πνεύμα της αποτυπώνει με τρόπο μοναδικό ο Στέφαν Τσβάνχ, στην περίφημη ιστορική βιογραφία του: Stefan Zweig, *Μαγγελάνος: Ο Πρώτος Θαλασσοπόρος του Ειρηνικού*, μτφρ. Παναγής Λεκατσάς (Αθήνα: Δαίδαλος I. Ζαχαρόπουλος, 1990).

²⁵ Από μια σαφώς (και κάπως στρατευμένη) ισλαμική ιστοριογραφική σκοπιά αποτυπώνει το ζήτημα ο Harold G. Marcus, *A History of Ethiopia* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1994), σελ. 30-33 (κεφ. The Decline of the Solomonic Dynasty, to 1769).

²⁶ Αυτά τα χρονικά περιγράφονται στο έργο του Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Qādir 'Arabfaḡīh, *Fuuḥ Al-Habashah*, που εκδόθηκε από αραβικό χειρόγραφο (στα αραβικά) από τον

Dëngël συνειδητοποιεί πόσο έσφαλε διώχνοντας πρόωρα τους Πορτογάλους και προσπαθεί να έρθει ξανά σε συνεννόηση μαζί τους.

Αυτή η συνεννόηση επιτυγχάνεται με κάποια χρονική καθυστέρηση, τα χρόνια του διαδόχου του Κλαυδίου (*Gälāwdēwos*), ενώ τα πράγματα δείχνουν πολύ άσχημα. Τελικώς, ο πόλεμος γέρνει σε βάρος του Γκραν, ο οποίος σκοτώνεται, ενώ και ο στρατός του –αφοσιωμένος σε αυτόν προσωπικά– αποδεκατίζεται και διαλύεται. Οι πόλεμοι δεν έλειψαν ούτε στιγμή στη συνέχεια, ακόμα και σε όλη τη διάρκεια της ζωής του Ενμπακόμ.

Η επιστολή του Ενμπακόμ, *Anqasha Amin*, *Η Πύλη της Πίστης*, γράφεται τη σκοτεινότερη ιστορική στιγμή της περιόδου, το 1540, όταν τα πάντα δείχνουν πώς η Αιθιοπία θα κατακτηθεί και θα βρεθεί στο έλεος του κατακτητή της, μια εμπειρία πικρή που είχαν ήδη μια φορά γνωρίσει οι χριστιανοί της Αιθιοπίας μια δεκαετία περίπου νωρίτερα.

Ο Βίος και η Παιδεία του Ενμπακόμ

Αν και ο βίος (*Gädl*) του αγίου, αποδίδει την γέννηση και καταγωγή του στην Υεμένη,²⁷ η κριτική εργασία που έκανε ο Van Donzel στην εισαγωγή της κριτικής του έκδοσης της Πύλης της Πίστης οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Ενμπακόμ γεννήθηκε στο Ιράκ. Δεν θα αναπτύξουμε εδώ περισσότερο τους λόγους που οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα.²⁸ Αν και γεννημένος μουσουλμάνος με το όνομα Abu 'l-Fath, ο Ενμπακόμ είχε επαφή και με άλλα θρησκευτικά στρώματα του πληθυσμού· εξάλλου, από νεαρή ηλικία ταξιδεύει. Ο *Gädl* αποδίδει το ταξίδι του σε ρήξη με τους γονείς του, εξαιτίας της συμπάθειάς του προς τον χριστιανισμό. Είναι μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση, που οφείλουμε όμως να προσλάβουμε με συγκρατημένη επιφύλαξη. Το ταξίδι, συνδεδεμένο με κάποια εμπορική δραστηριότητα δεν ήταν κάτι ασύνηθες. Θα παραλείψουμε μια σειρά από βήματα και στάδια στη βιογραφική εξέλιξη του Ενμπακόμ, για να πούμε ότι με το ταξίδι του αποκτά νέες παραστάσεις και διευρύνονται οι ορίζοντές του, περνά από την αυλή του *negus Eskender* και αργότερα καταλήγει στο μοναστήρι της *Dabra Libanos* στη Σόα. Εκεί εμπνέεται από την πνευματικότητα των μοναχών, κατηχείται και βαπτίζεται. Παράλληλα σπουδάζει γλώσσες και ασχολείται συστηματικά με μεταφράσεις. Γνωρίζει ήδη αραβικά προφανώς, και συριακά, μαθαίνει κοπτικά, εβραϊκά, αρμενικά, πορτογαλικά και ασφαλώς την γκέζε. Έχει ευχέρεια με τις γλώσσες και είναι από ιδιοσυγκρασία μελετηρός και λόγιος άνθρωπος. Ξεχωρίζει ανάμεσα στους ομολόγους του, και μετά τον Sandford Arthur Strong, *Shihāb al-Dīn Ahmad ibn 'Abd al-Qādir 'Arabfaqīh, Futuh Al-Habashah: Or The Conquest Of Abyssinia*, (Λονδίνο, 1894) ενώ υπάρχει και φωτοαντιγραφική επανέκδοση από τη Saraswati Press, 2012.

²⁷ *Gädl*: Lanfranco Ricci, «Le Vite di Ĕnbāqom e di Yoħannēs, Abbati di Dabra Libānos di Scioa», σε *Rassegna di Studi Etiopici*, τόμ. 13 (1954), 91-120· 14 (1955-1958), 69-107· 22 (1966) 75-102· 23 (1967-1968), 79-219· 24 (1969-1970), 134-232.

²⁸ Περισσότερα, Van Donzel, *ό.π.*, 24.

θάνατο του ηγουμένου και μέντορά του Πέτρου, εκλέγεται ηγούμενος (ēčāgē), παρά την ξενική καταγωγή του. Όμως, συκοφαντείται από μερίδα μοναχών για απόπειρα δολοφονίας του Lēbnā Dēngēl, και καταδικάζεται σε θάνατο. Η ποινή τροποποιείται σε εξορία, και μετά τον θάνατο του Lēbnā Dēngēl το 1540, γίνεται ευνοϊκά δεκτός από τον διάδοχο Κλαύδιο (Gālāwdēwos), που του επιτρέπει να αποσυρθεί στη Σόα, σε έκταση που του παραχωρεί, μαζί με κύκλο μαθητών του. Εκεί, και πριν την εκ νέου άφιξη των Πορτογάλων το 1541, γράφει την επιστολή του, πρώτα στα αραβικά, εφόσον απευθύνεται στον Άραβα παραλήπτη της, και αργότερα τη μεταφράζει στη γκέζε για ευρύτερη χρήση της ως αναγνώσματος από το κοινό.

Στο κοινό αυτό απευθύνεται στο προοίμιο της επιστολής και τους λέει:

Ακούστε με, γιοι του φωτός. Προπαντός μην πιστέψετε ότι για να γίνω σοφός έγραψα τούτο εδώ ή για να καυχηθώ. Αλλά ο πόνος του διωγμού με ώθησε, ώστε ο λόγος μου να είναι μαρτυρία ενώπιον των μουσουλμάνων, καθότι θυμόμουν αυτό που είπε ο Σωτήρας μας: «Όποιος πίστεψε σε Μένα ενώπιον των ανθρώπων, Εγώ θα πιστέψω σε αυτόν ενώπιον του Πατέρα μου που είναι στους ουρανόους». Εγώ δεν είμαι ούτε κήρυκας²⁹ ούτε γραμματισμένος· είμαι μέλος μιας θρησκευτικής κοινότητας κι έχω μεγαλώσει στα πόδια μοναχών, που δεν ονειρεύονται να καταλήξουν ούτε στην πύλη του βασιλιά, ούτε σε αυτή των ευγενών.³⁰

Ήδη αυτό το προοίμιο οριοθετεί σαφώς τις προθέσεις του Ενμπακόμ και προδιαθέτει ανάλογα τον αναγνώστη, του οποίου διεγείρει τον νου όσο και το συναίσθημα.

Αν και ο Ενμπακόμ δεν γνώριζε ελληνικά, η ευρύτερη διάχυση του ελληνικού πολιτισμού και η επίδρασή του ήταν δεδομένη, στο πλαίσιο ευρύτερων αλληλεπιδράσεων στο σταυροδρόμι των τριών ηπείρων. Οι Άραβες και κατεξοχήν η αββασιδική δυναστεία ήθελαν να θεωρούνται συγκληρονόμοι της ελληνικής αρχαιότητας στο πεδίο της φιλοσοφίας, και των γραμμάτων. Χαρακτηριστικής σημασίας ήταν το λεγόμενο «μεταφραστικό κίνημα» στη Βαγδάτη του 9ου αιώνα, που έφερνε σε διαρκή σύνδεση τους ελληνομαθείς και τους αραβομαθείς λογίους, αλλά και τα ίδια κείμενα τα ελληνικά, που εμπλούτισαν την αραβική σκέψη, όχι μόνο ως προς τη δομή και το περιεχόμενο, αλλά και ως προς τους ρητορικούς τρόπους.³¹ Έχει υποβαθμιστεί από την

²⁹ Με την έννοια «ρήτορας».

³⁰ B 1 d-40a. Η αριθμηση ακολουθεί την αντίστροφη, από τα δεξιά προς τα αριστερά γραφή του πρωτοτύπου χαμένου έργου στα αραβικά, που πέρασε στην γκέζε, όπως το αποτυπώνει στην κριτική του έκδοση ο Van Donzel, *ό.π.*, 167-168. Το παράθεμα αποτελεί προδημοσίευση από την ελληνική έκδοση του κειμένου, βλ. σημ. 12, όπου κει εκτεταμένος υπομνηματισμός.

³¹ Βλ. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Greco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)* [Λονδίνο – Νέα Υόρκη: Routledge, 1999 (1998)]. Πρβλ. από τους παλαιότερους, De Lacy O Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (Λονδίνο: Routledge 1949, 1979). Βλ. επίσης, Angeliki Ziaka, «The sources and Paths of Dissemination of Aristotelian Thought in Arab-Islamic Civilization», στο *Patriarch Ignatius IV of*

έρευνα μέχρι τώρα η σύνδεση των λογίων μεταφραστών και των μεταφραστικών τους έργων με τα λιγοστά αλλά σημαντικά λόγια έργα που παρήγαγαν οι ίδιοι στη συγχρονία τους.³² Μεγάλο μέρος αυτών των μεταφραστών είχε γενικότερη σύνδεση με τον βυζαντινό πολιτισμό, και κάποιιοι από αυτούς ήταν συγγραφείς πρωτότυπων σημαντικών συγγραμμάτων, μεταξύ των οποίων και σημαντικά συγγράμματα χριστιανικής θεολογίας στα αραβικά. Εξάλλου, η αραβική θεολογία και ειδικότερα η απολογητική γραμματεία αναπτύχθηκε παράλληλα με την ανάπτυξη της ισλαμικής αυτοσυνειδησίας και σε αναφορά προς αυτή, όσο και αν ενσωματώνει μεταπλάθοντας δημιουργικά την προγενέστερη θεολογική παράδοση, ελληνική, συριακή, κ.ο.κ.³³

Έτσι, η ευρυμάθεια και η πολυγλωσσία του Ενμπακόμ όσο και η ενασχόλησή του με μεταφράσεις –αν και όχι απευθείας από τα ελληνικά– του έδωσε μια πολύτιμη σκευή η οποία διαφαίνεται και αναδεικνύεται στην επιστολή του.

Η Επιστολή: *Anqasa Amin*

Η Πύλη της Πίστης δεν είναι μια διδακτικού χαρακτήρα «πλαστή» επιστολή, που είχε σκοπό να αποτελέσει κάποιο μορφολογικό ή γενικότερα διδακτικό υπόδειγμα.³⁴ Τέτοιες επιστολές, καθώς και διάλογοι, με κάπως αόριστα

Antioch: A Great Spiritual Leader of Peace, Dialogue and Reconciliation: Festschrift in the Honor of his Beatitude Ignatius IV (Hazim), Patriarch of Antioch and All East (Κολωνία: Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East, Archdiocese of Germany and Central Europe, and University of Balamand, 2015), 287-300. Jakub Sypiański, «Arabo-Byzantine Relations in the 9th and 10th Centuries as an Area of Cultural Rivalry», στο Βυζάντιο και Αραβικός Κόσμος: Συνάντηση Πολιτισμών. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου *Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations. International Symposium Proceedings* (Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ, 2013), 465-478. Ιδίου, «Arabo-Byzantine Traffic of Manuscripts and the Connection between the Greco-Arabic Translation Movement and the First Byzantine “Renaissance” (9th-10th Centuries)» στο *Byzantium and Renaissances. Dialogue of Cultures, Heritage of Antiquity, Tradition and Modernity*, επιμ. Michala Janochy, Aleksandry Sulikowskiej και Iriny Tatarovej (Βαρσοβία 2012), 187-194. Ahmad Shboul, «Arab-Islamic Perception of Byzantine Religion and Culture», στο *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, επιμ. Jacques Waardenburg (Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Oxford University Press, 1999), 122-135. Ιδίου, «Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as mirrored in Arabic Literature», στο *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, επιμ. Michael Bonner, Formation of the Classical Islamic World Series, τόμ. 8 (Νέα Υόρκη: Ashgate, 2004), 235-260.

³² Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 107-108.

³³ Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 92-93 και 96-99. Daniel Sahas, «The ‘Oriental’ Character of the Byzantine-Islamic Relations: One Essence – Various Expressions», στο *Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations*, επιμ. Apostolos Kralides και Andreas Gkoutzioukostas (Θεσσαλονίκη: Aristotle University of Thessaloniki, 2013), 415-438. Γενικότερα: Δανιήλ Σαχάς, “Βυζάντιο, Ισλάμ και αντι-ισλαμική γραμματεία (9^{ος}-15^{ος} αι.)”, στο *Βυζάντιο, Ιστορία και Πολιτισμός*, επιμ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής και Ewald Kislinger, τόμ. 1, (Αθήνα: Ηρόδοτος, 2014), 279-324.

³⁴ Για τον ορισμό μιας επιστολής ως «πλαστής», δηλαδή κατασκευασμένης εξαρχής ως προτύπου, πιθανώς και για διδακτική χρήση, δίχως συγκεκριμένη αφορμή ή παραλήπτη, βλ. το κλασικό έργο του Τωμαδάκη, *Εισαγωγή εις την Βυζαντινήν Φιλολογίαν*, τόμ. 3, *Βυζαντινή Επιστολογραφία* [Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1993 (Ανατ. της τρίτης έκδ. μετά προσθηκών)], 94. Βλ. επίσης τη νεότερη ιδίως ως προς το ρητορικό στοιχείο του διαλόγου *ad hoc* έρευνα της Mary

πραγματολογικά στοιχεία, απαντούν τόσο στην ελληνική όσο και στην αραβική γραμματεία, και προϋποθέτουν μιας κάποιας μορφής σκηνοθετική αντίληψη.³⁵

Εδώ έχουμε ένα έργο με συγκεκριμένη αφορμή και συγκεκριμένο παραλήπτη. Αν τις περιστάσεις της συγγραφής τις φωτίσαμε κάπως στα προηγούμενα, στο πλαίσιο αυτού του άρθρου δεν θα πραγματευτούμε με περισσότερες λεπτομέρειες τη χειρόγραφη παράδοση ή άλλες φιλολογικές λεπτομέρειες που αφορούν το έργο.³⁶

Οφείλουμε όμως γενικότερα να σημειώσουμε πως σήμερα υπάρχει ένα ανανεωμένο ενδιαφέρον για την αρχαία και δη την ελληνική επιστολογραφία.³⁷ Ενώ η Επιστολή διαφοροποιείται από τον Διάλογο, του κλασικού βυζαντινού τύπου των «ερωταποκρίσεων», ή με βάση την τυπολογία του Σίντνεϊ Γκρίφιθ ως προς τους αραβικούς θεολογικούς διαλόγους, τον τύπο του «μοναχού στην αυλή του εμίρη», ή του «διδασκάλου και μαθητή», ή εν γένει των «ερωταποκρίσεων» ή και άλλους τύπους,³⁸ ως προς την αμεσότητα –εκ των προτέρων επιμελώς σκηνοθετημένη στους πλαστούς διαλόγους ή εκ των υστέρων καταγεγραμμένη στους πιο ρεαλιστικούς διαλόγους– αλλά και ως προς το άμεσο των απαντήσεων που ανατροφοδοτούν ερωτήσεις και ανταπαντήσεις, και η Επιστολή συνιστά πάντως αυτή καθαυτή μια μορφή διαλόγου. Επειδή όμως δεν είναι ευθύς και άμεσος διάλογος και δεν αποσκοπεί στον άμεσο εντυπωσιασμό με τη χρήση της ατάκας ή άλλων τεχνασμάτων και ευφρολογημάτων, ο επιστολιμαίος λόγος είναι κατά τεκμήριο υψηλότερος και κατά περίπτωση μπορεί να αγγίξει και το ύψος μιας θεολογικής πραγματείας.

Όπως λέει ο Πρόκλος, «ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστὶν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα».³⁹ Ο αποστολέας μετέχει συνεπώς στον κόσμο του παραλήπτη, τον οποίο διατηρεί συνεχώς προ οφθαλμών ως οιοει συνομιλητή. Τα επιχειρήματα του αποστολέα είναι προσαρμοσμένα, διαφοροποιημένα και έτσι σχεδιασμένα ώστε να φτάνουν πράγματι στον παραλήπτη, να γίνονται κατανοητά, και λειτουργικά και αβίαστα να μπορούν να προσληφθούν από αυτόν. Υπάρχει ή προεξοφλείται

Cunningham, «Dramatic Device or Didactic Tool? The Function of Dialogue in Byzantine Preaching», στο Elizabeth Jeffreys (επιμ.), *Rhetoric in Byzantium* (Αλντερσοτ: Ashgate Variorum, 2003), 101-113.

³⁵ Ως προς την ελληνική, βλ. προηγούμενη σημείωση. Για την αραβική, και ιδίως για τους διαλόγους, βλ. Sidney Griffith, *ό.π.*, 75-88, ειδικότερα για την επιστολογραφία: 85-88. Ο διαλογικός χαρακτήρας των χριστιανικών απολογίων στην αραβική είναι δεδομένος και πάντα προκρινόμενος. Sidney Griffith, *ό.π.*, 76.

³⁶ Περισσότερα στο υπό έκδοση, Εύη Βουλγαράκη-Πισίνα, *Χριστιανομουςουλμανικός Διάλογος*, *ό.π.* και στον Van Donzel, *ό.π.*

³⁷ Βλ. π.χ. Ruth Morello και A.D. Morrison, επιμ., *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, (Οξφόρδη: Oxford University Press, 2007. M. B. Trapp, επιμ., *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2003).

³⁸ Sidney Griffith, *ό.π.*, 77-85.

³⁹ Πρόκλου του Πλατωνικού, *Περὶ Ἐπιστολιμαίου Χαρακτήρος*, Β' σε *Epistolographi Graeci*, επιμ. Rudolf Hercher (Παρίσι: Didot, 1873), 6.

μια κοινή ‘γλώσσα’, μια κωδική συνεννόηση μεταξύ τους. Πέραν της λογικής επιχειρηματολογίας, στην επιστολή θέση έχει και η επίκληση στο συναίσθημα, ενώ σημαντικό στοιχείο είναι και η προσφώνηση και η αποφώνηση, που μαζί και με άλλα μέσα, τρόπον τινά ορίζουν τη σχέση του αποστολέα με τον παραλήπτη.

Ο Ενμπακόμ αποδεικνύεται δεξιοτέχνης στην τήρηση όλων των κανόνων της επιστολογραφίας και γενικότερα της ομιλητικής και του διαλόγου και αναδεικνύεται κληρονόμος μιας τεράστιας ομιλητικής παράδοσης. Η δεινότητα του Ενμπακόμ φαίνεται τόσο στη διάρθρωση, όσο και στις υφολογικές επιλογές, που είναι επί το πλείστον υψηλές και λόγιες αλλά διανθίζονται από αμεσότερο και προσιτότερο χαρίεντα λόγο –ιδίως με την ένθεση γραφικών παραδειγμάτων, κάποτε με αφηγηματικό χαρακτήρα–, στην οικονομία του λόγου αλλά και την ικανή και αναλυτική ανάπτυξη των θεμάτων, όπως και στο ίδιο το περιεχόμενο. Υπάρχει μια ισορροπία ανάμεσα στο περισσότερο υψηλό ελληνικό και ελληνιστικό ρητορικό ύφος, κληρονομιά και όλων των επόμενων αιώνων,⁴⁰ και στην πιο άμεση σημαντική ρητορική και διαλογική παράδοση, όπως αυτή εκφέρεται στους λόγους του Χριστού στο Ευαγγέλιο,⁴¹ αλλά και στον άμεσο τρόπο διδασκαλίας του Μωάμεθ στο Κοράνι, καθοριστικό για όλη τη μεταγενέστερη αραβική γραμματεία.⁴²

Η Πύλη της Πίστης πράγματι διέπεται από όλους τους θεμελιώδεις κανόνες της βυζαντινής επιστολογραφίας, τα πρότυπα της οποίας εντοπίζονται αφενός στη ρητορική επιστολογραφία της εποχής των αυτοκρατόρων (κυρίως του

⁴⁰ Δήμητρα Κούκουρα, *Η Ρητορική και η Εκκλησιαστική Ρητορική: Διαχρονική Μελέτη* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 22006, 12003). Βλ. και επόμενη σημείωση. Γενικότερα για τη χριστιανική ομιλία και ειδικότερα τον διάλογο βλ. επίσης το πρωτοποριακό έργο της Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 55 (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1991), η οποία επισημαίνει και την πολλαπλότητα των ρητορικών τρόπων (σ. 5), ασχολείται με τις μετακειμενικές αναφορές των χριστιανών συγγραφέων ως προς τους προβληματισμούς τους για τη σχέση της ομιλίας τους με την αρχαία ρητορική (5) και ιδίως αναδεικνύει το μείζον ζήτημα που είχαν να αντιμετωπίσουν οι ομιλητές τόσο ως προς την έκφραση των θεολογικών αληθειών καθεαυτών, όσο και της πρόσληψής τους από τον ακροατή. Η Cameron επισημαίνει: «It is true of Christianity (and one of its major strengths) that it was inclusive in a way in which pagan culture always remained elitist; the most sensitive Christian thinkers were acutely aware of this advantage and paid a great deal of attention to its exploitation by the effective presentation of the faith at all intellectual and social levels, and by the widest possible means. But that is quite different from suggesting, as is often done, that the general adoption of Christianity implied the defeat of the intellect and the triumph of popular religion. Any halfway adequate explanation of the phenomenon must do as much justice to the appeal of Christianity to the most highly educated, and to its most sophisticated theological formulations, as to any supposedly popular piety or superstition», 7-8.

⁴¹ Βλ. Δήμητρα Κούκουρα, *Σπουδή στη Χριστιανική Ομιλία, Α΄: Το Λογοτεχνικό Περιβάλλον και η Γένεσή της* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2009), 53-116 και *passim*.

⁴² Angelika Neuwirth, «Rhetoric and the Qur’ān», στην *Encyclopaedia of the Qur’ān*, τόμ. 4, επιμ. Jane Dammen McAuliffe (Λάιντεν και Βοστώνη: Brill, 2004), 461–476. Πρβλ. και τη γενικότερη θέαση του Ζορζ Κοντρ, *Η Φύση του Ισλάμ*, μτφρ. Ρόνι Μπου Σάμπα (Αθήνα: Μαΐστρος, 2009), 46-47.

ψευδο-Λιβανίου, δηλαδή του Πρόκλου) αλλά και στην ίδια την πρωτοχριστιανική επιστολογραφία, με κορυφαίο εκπρόσωπό της τον απόστολο Παύλο, φορέα τόσο της ελληνιστικής όσο και της σημιτικής παράδοσης.⁴³ Ασφαλώς, ή πρωτοχριστιανική επιστολογραφία επέδρασε σε όλη τη χριστιανική επιστολογραφία και ιδιαίτερα ασφαλώς τη θεολογική. Αυτή η αλληλεπίδραση, που αντικατοπτρίζεται και στο Ανκασά Αμίν, δεν οφείλεται απλώς και μόνο στη γενικότερη διάδοση του ελληνικού πολιτισμού και την πολιτισμική συγγένεια που υπάρχει σε όλη την Ανατολή, αλλά στερεώνεται ειδικότερα και στη συστηματική «μετεκπαίδευση» που πέρασε ο Ενμπακόμ μετά τη μεταστροφή του και κατά την παραμονή του στη μονή της Dabra Libanos, όπου συστηματικά και μεθοδικά συνδέθηκε με τα πολιτιστικά πρότυπα, τα στερεότυπα, τις πρακτικές και τις παραδόσεις της χριστιανικής κοινότητας της Αιθιοπίας.

Η Πύλη της Πίστης κατατάσσεται με βάση τις ειδολογικές διακρίσεις του Χούνγκερ⁴⁴ στις φιλολογικές και δη διδακτικές επιστολές, παρά το ότι εμπεριέχει και στοιχεία υπηρεσιακής ή ιδιωτικής φιλολογικής επιστολής, καθώς και λίγα στοιχεία στερεοτυπίας. Παρότι η αφορμή είναι συγκεκριμένη, καθώς και ο παραλήπτης, το ενδιαφέρον και η απήγηση του κειμένου είναι ευρύτατα, και έτσι η μεταφρασμένη στη γκέζε εκδοχή της επιστολής απευθύνεται γενικότερα στο ποίμνιο, κατά τον τύπο των Παύλειων επιστολών. Εξάλλου και όλοι οι παραδεδомένοι χριστιανομουσουλμανικοί διάλογοι, της αραβικής τουλάχιστον γραμματείας, έχουν ενδιαφέρον για το ευρύτερο κοινό, το οποίο οικοδομούν αλλά και εξοπλίζουν με επιχειρήματα, ενώ συμβάλλουν στην ανάπτυξη της αυτοπεποίθησής του ακόμα και σε συνθήκες ιδιαίζοντως δύσκολες.⁴⁵ Παρόμοια και στην αραβική είναι ανεπτυγμένο το είδος της επιστολής αλλά ακόμα και η θεολογική πραγματεία, που συχνά έχει επιστολικό σχήμα και μορφή.⁴⁶

Εδώ ο σκοπός της επιστολής είναι σε πρώτο επίπεδο διπλωματικός. Ο Ενμπακόμ προσπαθεί να γεννήσει στον παραλήπτη και επίδοξο κατακτητή της Αιθιοπίας Γκραν ευνοϊκές σκέψεις και συναισθήματα για τη χριστιανική

⁴³ Παρασκευή Ζ. Κουκότσικα, Ο Απόστολος Παύλος και η Ρητορική: Μια Αγαπή και Παραγωγική Σύμπραξη (Θεσσαλονίκη: Ostrakon, 2015). Πρβλ. Ν. Β. Τωμαδάκης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Φιλολογία, 317. Το βασικό εξάλλου έργο που ρύθμιζε τους επιστολογραφικούς κανόνες, μαζί με αυτό του ψευδο-Λιβανίου, ήταν το Τύποι Έπιστολικοί, που παραδίδεται υπό το όνομα του Δημητρίου του Φαληρέως, όμως γνωρίζουμε ότι γράφτηκε στην ελληνιστική Αίγυπτο. Βλ. ό.π., 123.

⁴⁴ Herbert Hunger, Βυζαντινή Λογοτεχνία: Η Λόγια Κοσμική Γραμματεία των Βυζαντινών, τόμ. Α', Φιλοσοφία, Ρητορική, Επιστολογραφία, Γεωγραφία, μτφρ. Ι. Β. Αναστασίου (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2 διορθ1991), 318-319 και 344.

⁴⁵ Αυτό αφορά τόσο την αραβική όσο και τη συριακή απολογητική: Gerrit J. Reinink, «The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam», *Oriens Christianus* 77 (1993): 186 [165-187].

⁴⁶ Sidney Griffith, ό.π., 85-92.

πίστη και κατ' επέκταση για τους χριστιανικούς πληθυσμούς. Παρότι αυτός είναι ο κατεπείγον και πρώτιστος σκοπός της συγγραφής, αυτός παραμένει άρρητος και άδηλος, μια διπλωματική και γεμάτη διακριτική ευγένεια ενσυνείδητη επιλογή του συγγραφέα. Στην προφάνεια και τηρώντας όλα τα προσχήματα, η επιστολή πραγματεύεται την χριστιανική πίστη, αναδεικνύει και αποδεικνύει (ή επιχειρεί να αποδείξει) την υπεροχή της στον παραλήπτη, κάνοντας χρήση των πηγών που εκείνος αποδέχεται, στηριζόμενη δηλαδή κατεξοχήν στο Κοράνιο. Οι αναφορές του Ενμπακόμ στο Κοράνιο είναι περίπου ισάριθμες με τις αναφορές του στην Αγία Γραφή. Εντέλει, ο συγγραφέας καλεί τον Γκραν σε επιστροφή στην ορθή πίστη, κάτι που συνιστά εξάλλου κοινό τύπο σε ικανούς σε αριθμό αραβικούς χριστιανομουςουλμανικούς διαλόγους.

Ο Βαν Ντόνζελ χαρακτηρίζει το Anqaşa Amin ως δογματικο-πολεμικό κείμενο, με όλα τα πάγια χαρακτηριστικά του είδους.⁴⁷ Στην αραβική γραμματεία κείμενα με παρόμοιο χαρακτήρα έχουν αρκετή διάδοση, τόσο από πλευράς χριστιανικής όσο και από πλευράς μουσουλμανικής, καθώς η αντιπαράθεση συντελείται στο ίδιο ευρύτερο ιστορικό, γεωγραφικό και πολιτισμικό υπόβαθρο. Και οι δύο πλευρές μοιράζονταν την «επιστήμη της θεολογίας», την 'ilm al-kalām, που συνεπαγόταν και την τέχνη της αντιλογίας, της παράθεσης επιχειρημάτων, και εν γένει του διαλόγου.⁴⁸ Αν και η χρήση του όρου «πολεμική γραμματεία» είναι κατανοητή, δεν είναι εν προκειμένω απολύτως ακριβής. Μάλλον ορθότερο θα ήταν να ενταχθεί η επιστολή του Ενμπακόμ στην «απολογητική γραμματεία». Εξάλλου, πέρα από την ειδολογική της κατάταξη, πρόκειται για μια επιστολή με κατεξοχήν διαλογικό περιεχόμενο, που συνάμα συνιστά ένα διπλωματικό κείμενο πρώτης τάξης και μια θεολογική πραγματεία με ιεραποστολική στόχευση.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι, πέρα από τους κανόνες της ρητορικής και της επιστολογραφίας ειδικότερα, στην επιστολή τηρούνται με επάρκεια και σε πολύ υψηλό επίπεδο και όλοι οι κανόνες και οι τρόποι της ιεραποστολικής μεθόδολογίας και του διαλόγου, δίχως να υστερεί σε ζωντάνια και αιχμηρότητα λόγου, όπως φαίνεται και από το παράθεμα του προοιμίου. Σήμερα θα μπορούσε κανείς να ασκήσει κριτική σε επιμέρους ζητήματα, από τη σκοπιά μιας επιστημονικής ευθυκρισίας και μεθοδολογικής εντιμότητας, τα περισσότερα από τα οποία επικεντρώνονται στην εκλεκτική χρήση των ισλαμικών πηγών από τον Ενμπακόμ. Ασφαλώς, περισσότερο από μια κριτική που υποκρύπτει και κάποιους έμμεσους ιστορικούς αναχρονισμούς, σημαντικό είναι να εξετάσει κανείς το κείμενο στο ιστορικό συγκείμενο.

Επί του περιεχομένου της επιστολής, πολύ συνοπτικά, είναι φανερό ότι ο Ενμπακόμ καταπιάνεται με μια σειρά από θέματα που παγίως απαντούν στους

⁴⁷ Ο.π., 57-59.

⁴⁸ Sidney Griffith, ό.π., 81. Πάντως, για λόγους διαφοροποίησης, έχει επικρατήσει η επιστήμη της θεολογίας στο χριστιανικό πλαίσιο να ονομάζεται 'ilm al-lāhūt, από τον Θεό, al-lāhu.

ισλαμοχριστιανικούς διαλόγους, και ιδίως τα τρία βασικά. Πρόκειται ασφαλώς α) για το κύριο ζήτημα της χριστολογίας (και κατ' επέκταση της θέσης της Παναγίας), β) της τριαδολογίας και της επί πολυθεία κατηγορίας από πλευράς ισλαμικής, και γ) της εγκυρότητας του Ευαγγελίου ή/και του Κορανίου, και των συναφών ζητημάτων της προφητείας και της εκπλήρωσής της, της αντιμετώπισης της μουσουλμανικής ιδέας περί προοδευτικής αποκάλυψης και του ίδιου του Μωάμεθ ως σφραγίδας των προφητών.⁴⁹ Ιδιάζον στοιχείο είναι στο κείμενο η χρήση επιχειρημάτων που συνάγονται από το, υποτιθέμενο με βάση τον ισχυρισμό του Ενμπακόμ, μυστικό νόημα των *fawātih* του Κορανίου, των αριθμών δηλαδή εκείνων που προηγούνται κάθε σούρας του Κορανίου και που αντιστοιχούν σε γράμματα με ιδιαίτερο κατά τον Ενμπακόμ κρυπτικό νόημα. Όλη αυτή η επιχειρηματολογία λειτουργεί κατά κύριο λόγο, ή μάλλον αποκλειστικά και μόνο, στα αραβικά, που είναι όμως και η μόνη γλώσσα που πραγματικά ενδιαφέρει τον παραλήπτη. Ενδέχεται η εκτιθέμενη προβληματική να εκφράζει και μακροχρόνιους προσωπικούς συλλογισμούς του Ενμπακόμ, ο οποίος πέρασε από το Ισλάμ στη χριστιανική πίστη, ακολουθώντας μια πολύ προσωπική όσο και σπάνια ιστορική διαδρομή, στην οποία με παρρησία καλεί τον Γκραν να τον ακολουθήσει. Φαίνεται όμως ότι στο πλαίσιο της λογιωσύνης του ο Ενμπακόμ εδώ αντικατοπτρίζει και μια παράδοση σεβασμού στην αριθμολογία, η οποία –συνδεδεμένη καταγωγικά με την πυθαγόρεια σκέψη αλλά σε νεότερες μεταλλάξεις και μετασχηματισμούς– ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη στο περιβάλλον του.

Αντί Επιλόγου, ο Πρόλογος μιας Σύγκρισης

Έναν αιώνα περίπου πριν τον Ενμπακόμ, μετά την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως, σε μια κάπως ανάλογη θέση ο Πατριάρχης της Κωνσταντινουπόλεως Γεννάδιος Σχολάριος συνέγραψε επιστολή προς τον Μωάμεθ Β΄ τον Πορθητή, προκειμένου να του εκθέσει τη χριστιανική διδασκαλία. Ήταν καρπός ευρύτερων συνομιλιών, και του συναφούς ενδιαφέροντος του Μωάμεθ, για μια πιο συστηματική και συγκροτημένη ενημέρωση ως προς την πίστη των κατακτημένων.

Ένα αρχικό επιστολικό κείμενο του Γενναδίου, που φέρει τον τίτλο *Περὶ τῆς Μόνης Ὁδοῦ πρὸς τὴν Σωτηρίαν τῶν Ἄνθρώπων* απετέλεσε μια εκτεταμένη μορφή και βάση, προκειμένου κατ' απαίτηση του Μωάμεθ να συνταχθεί λίγο αργότερα ένα συντομότερο κείμενο με το ίδιο περιεχόμενο, που επικράτησε να ονομάζεται *Ομολογία Πίστεως του 1455/6*.⁵⁰ Ἡδὴ ο τίτλος του πρώτου εκτενούς κειμένου είναι δηλωτικός του περιεχομένου, ως μιας θεολογικής πραγματείας αλλά και ενός εραποστολικού/κατηχητικού κειμένου, το οποίο απευθύνεται σε

⁴⁹ Πρβλ. Αστέριος Αργυρίου, *Κοράνιο και Ιστορία* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία), 178-187.

⁵⁰ L. Petit, X. Sideridés και M. Jugie, *Oeuvres Complètes de Georges (Gennade) Scholarios*, 8 τόμοι (Παρίσι, 1928-1936), τόμος 3, 434-452, όπου περιλαμβάνονται και τα δύο έργα (434-452 και 453-458 αντίστοιχα, ενώ ακολουθεί και ένα τρίτο στην ίδια ενότητα, γραμμένο σε διαφορετική συνάφεια και σε μορφή Ερωταποκρίσεων, *Περὶ τῆς Θεότητος τοῦ Χριστοῦ*, 459-475).

κάποιον αμύητο και εκτός των άλλων εκθέτει και τη σωτηριολογική διδασκαλία της Εκκλησίας. Η συντομότερη μορφή του κειμένου κυρίως, το οποίο κατατάσσεται (με κάποιες ελάσσονες ενστάσεις) μεταξύ των συμβολικών κειμένων της Ορθοδόξου Εκκλησίας,⁵¹ είναι τεράστιας σημασίας. Πάντως και οι δύο εκδοχές, η εκτενής και η συντεταγμένη, μεταφράστηκαν στα αραβικά (αραβοτουρκικά) και επιδόθηκαν στον παραλήπτη τους.

Οι περιστάσεις συγγραφής των δύο αυτών επιστολών, του Γενναδίου και του Ενμπακόμ, είναι καταφανώς και με εντυπωσιακό τρόπο ανάλογες. Μετά την Άλωση, προς τον ηγέτη των αντιπάλων στην περίπτωση του Γενναδίου, ως υπηκόου πια των Οθωμανών – πριν την Άλωση τις παραμονές της μάχης στην περίπτωση του Ενμπακόμ, πάλι προς τον ηγέτη των αντιπάλων. Είναι καταφανής και ο διπλωματικός χαρακτήρας, για την ακρίβεια ο κατευναστικός χαρακτήρας, και των δύο επιστολών, που παραμένει επισήμως άδηλος και στις δύο περιπτώσεις αλλά υπηρετείται σαφώς, με διαφορετικά μέσα και εργαλεία κάθε φορά, πάντα όμως με σεβασμό προς τον συνομιλητή/παραλήπτη. Πασίδηλη είναι και η σημασία του προσώπου του αποστολέα και στις δύο περιπτώσεις, ως του κεντρικού αξιωματούχου και εκπροσώπου της Εκκλησίας, της κεφαλής.

Υπάρχουν και άλλες εξωτερικές ομοιότητες. Και στις δύο περιπτώσεις είχε προηγηθεί μια εισαγωγική διεργασία. Στην περίπτωση του Γενναδίου είχαν προηγηθεί τρεις συναντήσεις-συνδιαλέξεις της αντιπροσωπείας του Μωάμεθ με τον Πατριάρχη και επιτελείο λογίων και θεολόγων. Κατά τη δεύτερη εξ αυτών συνδιάλεξη, ζητήθηκε από τον Μωάμεθ προς τον Πατριάρχη Γεννάδιο η έγγραφη έκθεση της πίστης των χριστιανών, και εν συνεχεία ζητήθηκε μια συνοπτικότερη εκδοχή, που πήρε τον χαρακτήρα Ομολογίας. Σε αυτό το αίτημα είναι που ανταποκρίθηκε ο Γεννάδιος με την εν λόγω επιστολή. Στην περίπτωση του Ανκασά Αμίν, όπως περιγράφεται στο πρόσθετο προοίμιο στη γκέζε, είχε προηγηθεί μια πρώτη σύντομη διερευνητική επιστολή με πρωτοβουλία του Ενμπακόμ προς τον Γκραν και επίσης και μια θετική απάντηση του παραλήπτη, όπου εκείνος συναινούσε στο να πληροφορηθεί εκτενέστερα τα της χριστιανικής πίστης.

Αν και ο Βαν Ντόντζελ χαρακτηρίζει την επιστολή του Ενμπακόμ πολεμικό κείμενο, καθώς ο συγγραφέας της δεν αποφεύγει εντελώς την ειρωνεία ή την κριτική αξιολόγηση της θρησκείας του παραλήπτη, εντούτοις, ο Ενμπακόμ κινείται γενικά σε τόνο διαλλακτικό και όχι και τόσο πολεμικό. Ασφαλώς δεν γίνεται πουθενά δουλικός ή παρακλητικός αλλά αντίθετα φανερώνει μια ανοιχτή και σαφώς προσκλητική διάθεση.

Η επιστολή του Γενναδίου χαρακτηρίζεται από τη Ζιάκα, ορθά, ως λόγος συμφιλιωτικός.⁵² Και οι δύο επιστολές αποδίδουν δικαιοσύνη στην περιγραφή

⁵¹ Ιωάννης Ν. Καρμίρης, Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τόμ. 1 (Εν Αθήναις, 1953), 431. Η Ομολογία παρατίθεται στις σελίδες 432-436.

⁵² Αγγελική Ζιάκα, «Για μια Θεολογία των Θρησκειών: Γεννάδιος Σχολάριος και ο Συμφιλιωτικός του Λόγος με το Ισλάμ», Θεολογία 2 (2013), 193 [193-208].

του χριστιανισμού, έχουν διπλωματικό και συμφιλιοτικό πνεύμα δίχως δουλικότητα, και δεν παραιτούνται από την αξίωση αλήθειας της δικής τους πίστης. Αντίθετα υποδεικνύουν στον παραλήπτη τη δυνατότητα μετοχής στη χριστιανική πίστη και τον προσκαλούν σε αυτή – και στις δύο περιπτώσεις δίχως αποτέλεσμα, ως προς μια πιθανή μεταστροφή. Πέραν όμως της ενδεχόμενης μεταστροφής, υπάρχει η επίδραση, που ασφαλώς δύσκολα μπορεί να καταμετρηθεί και να αποτιμηθεί, ως προς το άδηλο διπλωματικό ζητούμενο του κατευνασμού και εξευμενισμού του κατακτητή, ώστε με τη σειρά του να επιδείξει έλεος και εύνοια προς τους χριστιανικούς πληθυσμούς και την Εκκλησία.

Και οι δύο επιστολογράφοι γνωρίζουν ως ένα βαθμό τη σκέψη του παραλήπτη και επιχειρούν να μετέχουν στον κόσμο του, επικοινωνώντας με τα δικά του ενδιαφέροντα. Ο Γεννάδιος αναφέρεται εμμέσως στην ισλαμική θεώρηση περί παραχάραξης και παρερμηνείας των γραφών από τους χριστιανούς, τη λεγόμενη «μεταποίηση» του Ευαγγελίου.⁵³ Ο Ενμπακόμ είναι πολύ πιο βαθύς γνώστης του Κορανίου, εφόσον εξάλλου γεννήθηκε και ανατράφηκε ως μουσουλμάνος, ενώ έκανε μια μεγάλη και απολύτως συνειδητή στροφή προς τη χριστιανική πίστη.

Και οι δύο επιστολογράφοι αναπτύσσουν τα κεντρικά θεολογικά θέματα που απαντούν κατά πάγιο τρόπο στους ισλαμοχριστιανικούς διαλόγους, όσων τουλάχιστον εξ αυτών πραγματεύονται περισσότερο θεολογικά και όχι τόσο ηθικοπρακτικά ζητήματα. Και ενώ ακόμα εκκρεμεί μια λεπτομερέστερη συγκριτική μελέτη των δύο κειμένων, ας πούμε επί του παρόντος ότι πάντως, δίπλα στα τόσα κοινά στοιχεία, στις δύο επιστολές διακρίνεται και μια διαφοροποίηση ως προς τη χρήση των πηγών: στην περίπτωση του Γενναδίου οι πηγές ανήκουν κατά κύριο λόγο στη χριστιανική και πατερική παράδοση, της οποίας ήταν εγκρατέστατος και βαθύς γνώστης, όπως προκύπτει από το τεράστιο σύνολο έργο του· στην περίπτωση του Ενμπακόμ γίνεται ισόρροπα χρήση πηγών τόσο της ιουδαιοχριστιανικής όσο και της ισλαμικής γραμματείας, γεγονός που φανερώνει και την πλήρη γνωστική και βιοματική εξοικείωση του τελευταίου με τους δύο κόσμους.

Η συγκεκριμένη διαφοροποίηση συνιστά εξάλλου και μια γενικότερη επιμέρους απόκλιση που παρατηρείται, παρ' όλες τις επιμέρους συγγένειες, μεταξύ των χριστιανικών κειμένων που διαλέγονται με το Ισλάμ στην ελληνική ή στην αραβική γλώσσα. Παρότι και οι βυζαντινοί είχαν αποκτήσει σταδιακά, με το διάβα των αιώνων, ικανή και πλήρη γνώση της ισλαμικής διδασκαλίας,⁵⁴ όπως φαίνεται από την ποιότητα των μεταγενέστερων διαλόγων, σε γενικές γραμμές στα ελληνικά κείμενα υπάρχει μια κάποια απόσταση που δεν παρατηρείται στα αραβικά: ο μουσουλμάνος είναι κάπως περισσότερο «εκεί», κάπως πιο θαμπός και απόμακρος, κάπως σαν να διακρίνεται απλώς κάπου

⁵³ Αγγελική Ζιάκα, *ό.π.*, 198.

⁵⁴ Αστέριος Αργυρίου, *Κοράνιο και Ιστορία* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία), 118.

στο βάθος ενός σκηνικού ορίζοντα: ενώ στα αραβικά κείμενα ο μουσουλμάνος συνομιλητής είναι «εδώ», όπου κανείς τον κοιτά στα μάτια, και η παρουσία του προσλαμβάνεται άμεσα σε όλα τα επίπεδα και με όλες τις συνέπειες.

Επίλογος του Επιλόγου

Σε κάθε περίπτωση, για να επιστρέψουμε στο σημείο εκκίνησης αυτού του άρθρου, σήμερα στην αιχμή της έρευνας γίνεται όλο και περισσότερο συνειδητό ότι ο βυζαντινός και ο αραβικός κόσμος, κάπως σχηματικά ειπωμένο ο χριστιανικός και ο ισλαμικός πολιτισμός, έχουν τεράστια πεδία αλληλεπιδράσεων. Η ετερότητα δεν σημαίνει και την αποξένωση σε όλα τα επίπεδα της ζωής, και ιδίως όχι στο πεδίο του πολιτισμού – και αυτό ισχύει ακόμα και στο πεδίο της θρησκείας, παρά τις διαχωριστικές γραμμές.

Σήμερα πολύ σημαντικοί μελετητές διεθνώς, όπως η Κάμερον⁵⁵ η Κρόουν⁵⁶ η Μαυρουδή,⁵⁷ η ελ Σείχ,⁵⁸ ο Τάννους,⁵⁹ η Κονδύλη⁶⁰ και πολλοί άλλοι επιδιώκουν να εξετάσουν το πολύπτυχο και πολυσύνθετο των αλληλεπιδράσεων, προκειμένου να αποφευχθούν απλουστευτικές ερευνητικές κατευθύνσεις που έδιναν ασπρόμαυρα και ενίοτε κάπως σκιτσογραφικά αποτελέσματα στο παρελθόν.

Στο πλαίσιο αυτό, η περαιτέρω διερεύνηση των πηγών που κινούνται στο μεταίχμιο των πολιτισμών και υπηρετούν τον διάλογο, και ιδίως στο πεδίο της θρησκείας, είναι πολύ σημαντική. Και ένα τέτοιο κείμενο, κείμενο της πρώιμης νεωτερικότητας, αλλά και βγαλμένο μέσα από την πλούσια κληρονομιά της βυζαντινής και αραβικής ρητορικής παράδοσης και θεολογίας είναι η επιστολή του αγίου Ενμπακόμ, Η Πύλη της Πίστης.

⁵⁵ Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–600* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1993. Averil Cameron και Lawrence I. Conrad, επιμ. *The Byzantine and Early Islamic Near East, τόμ. 1: Problems in the Literary Source Material*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1 (Πρίνστον: Darwin Press, 1992).

⁵⁶ Patricia Crone, «Imperial Trauma: The Case of the Arabs», *Common Knowledge*, 12,1 (2006), 113 [105-116], κ.ά.

⁵⁷ Maria Mavroudi, «Comparing Byzantine and Arabic Poetry: Introductory Remarks», *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta*, no. 55 (χ.χ.): 257–70. doi:10.2298/ZRVII1855257M. Ιδίας, «Greek Language and Education under Early Islam», στο *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, επιμ. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Robert Hoyland, και Adam Silverstein (Λάιπτεν: E. J. Brill 2014), 295-342.

⁵⁸ Νάντια Μαρία Ελ-Σείχ, *Το Βυζάντιο όπως το είδαν οι Άραβες*, μτφρ. Νίκος Κελερμένος (Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, 2013) [Nadia Maria El Cheikh, *Byzantium viewed by the Arabs*, Harvard Middle Eastern Monographs, 36 (Κέιμπριτζ Μασ. Harvard University Press, 2004)].

⁵⁹ Jack Boulous Victor Tannous, *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak* (Ph.D. Dissertation, Princeton, 2010). Ιδίου, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers* (Πρίνστον: Princeton University Press, 2018).

⁶⁰ Ελένη Κονδύλη, *Αραβικός Πολιτισμός*, (Αθήνα: Πεδίο, 2016).