

ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ
Δρ. Θεολογίας - Πτ. Νομικής

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ
ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ ΤΟΥΣ

ΑΝΑΤΥΠΟ ΑΠΟ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ
"ΕΞΟΔΟΣ στήν Κοινωνία καί τή Ζωή"
τ. 8 (12), 1992

ΑΘΗΝΑ 1992

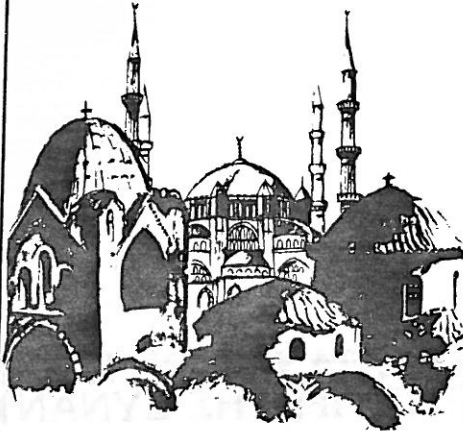
ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ
Δρ. Θεολογίας - Πτ. Νομικῆς

**ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ
ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ ΤΟΥΣ**

ΑΝΑΤΥΠΟ ΑΠΟ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ
"ΕΞΟΔΟΣ στήν Κοινωνία καί τή Ζωή"
τ. 8 (12), 1992

ΑΘΗΝΑ 1992

ΟΜΙΛΙΑ - ΣΥΖΗΤΗΣΗ
ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ
ΣΤΟ
ΙΣΛΑΜ



ΟΜΙΛΗΤΕΣ

Αλέξανδρος Καριώτογλου ΔρΘ - Θανάσης Παπαθανασίου ΔρΘ

ΚΥΡΙΑΚΗ 29 ΜΑΡΤΙΟΥ ΩΡΑ 10:45

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΣΧΟΛΗΣ ΕΥΕΛΠΙΔΩΝ (Δικαστήρια)

ΟΡΓΑΝΩΣΗ: Περιοδικό «ΕΞΟΔΟΣ στην κοινωνία και στή ζωή»

ΘΑΝΑΣΗΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ
Δρ. Θεολογίας - Πτ. Νομικῆς

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ ΤΟΥΣ

*«Συμφορά δά πέσει
σ' αὐτούς πού ἔφτιαζαν τή λακκούβα τῆς φωτιάς
τῆς ἐφοδιασμένης
μέ ἄφθονο καύσιμο ὑλικό.
Νά τους πού κάθισαν πάνω της
(ἀγναντεύοντας τή φωτιά)
καί εἶναι μάρτυρες
σ' ὄ,τι κάνουν στούς πιστούς.
Τούς ἐκδικήθηκαν
ὄχι γιά τίποτε ἄλλο, παρά μόνο καί μόνο
γιατί πίστευαν στόν Ἀλλάχ τόν Παντοδύναμο,
τόν ἄξιο κάθε ὕμνου!»*

Τό ποιητικό αὐτό κείμενο εἶναι ἀπό τό Κοράνιο καί, συγκεκριμένα, ἀπό τή σούρα (= κεφάλαιο) 85 (στίχοι 4-8), ἡ ὁποία ἐπιγράφεται «Τά ζώδια», «ἄλ-Μπουρούγκ». Εὐλόγη γεννιῶνται στόν ἀναγνώστη κάποια ἐρωτήματα: Ποιοί εἶναι οἱ Πιστοί πού, σύμφωνα μ' αὐτό τό κορανικό κείμενο, ρίχτηκαν σ' ἓνα χαντάκι καί κήκκαν ἀκριβῶς ἐξαιτίας τῆς πίστεως τους στόν Ἐναν Θεό, τόν Ἀλλάχ; Καί ποιοί ἦταν οἱ σκληροί διώκτες τους πού περιγράφονται ὡς ἐπικατάρατοι θεομάχοι;

Εἶναι κατ' ἀρχήν σημαντικό νά ἀναζητήσουμε τήν ἀπάντηση πού ἔδωσε σ' αὐτά τά ἐρωτήματα ἡ ἴδια ἡ μουσουλμανική παράδοση, ἀφοῦ αὐτή, ἐρμηνεύοντας «ἐκ τῶν ἔσω» τό ἱερό της βιβλίο, ἐξέφρασε τήν αὐτοσυνειδησία τοῦ νεαροῦ Ἰσλάμ.

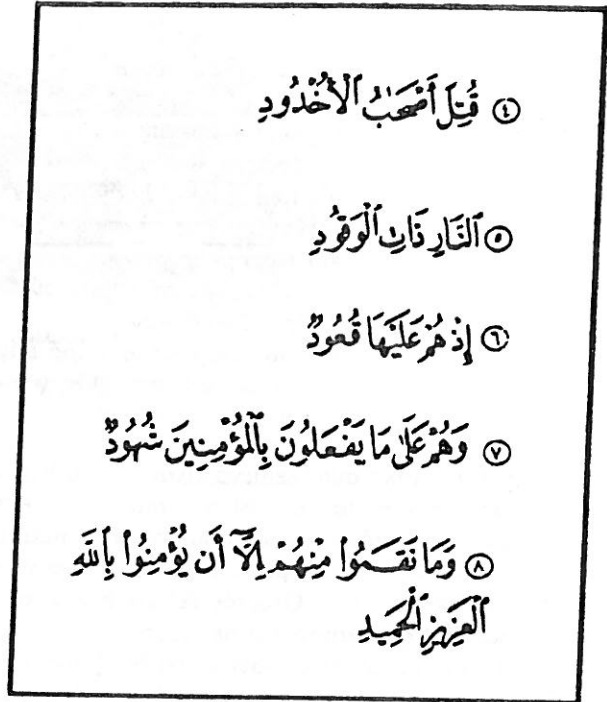
Ὅσο, λοιπόν, κι ἂν μᾶς ζαφινιάζει σήμερα, διαπιστώνουμε ὅτι ἤδη τόν 8ο αἰῶνα (δηλαδή ἓναν περίπου αἰῶνα μετά τήν ἀνάδυση τοῦ Ἰσλάμ), ἡ μουσουλμανική παράδοση δέωρψε ὅτι ἡ παραπάνω αἰνιγματική σούρα δέν ἀναφέρεται σέ μαρτύριο μουσουλμάνων, ἀλλά σέ μαρτύριο χριστιανῶν. Συγκεκριμένα, ὑποστηρίχθηκε ὅτι πρόκειται γιά καταγραφή τοῦ ἀνηλεοῦς διωγμοῦ πού ὑπέστησαν οἱ χριστιανοί τῆς νοτιοαραβικῆς πόλης Ναγράν στίς ἀρχές τοῦ 6ου αἰῶνα (δηλαδή ἓναν περίπου αἰῶνα πρῖν ἀπό τήν ἐμφάνιση τοῦ Ἰσλάμ) ἀπό τόν τότε βασιλέα τῆς χώρας, ἔβραϊο στό θρήσκειμα¹. Ὑπέρ τῆς σοβαρότητας αὐτῆς τῆς ἐκδοχῆς ἔχει συνηγορήσει καί ἡ πλειονότητα τῶν σύγχρονων ἐρευνητῶν πού ἔχουν καταπιασεῖ μέ τή μελέτη τῆς προἰσλαμικῆς Ἀραβίας καί τοῦ Ἰσλάμ².

Βρισκόμαστε μπροστά σέ ἓνα ἐξαιρετικά καίριο ζήτημα: Ἡ προαναφερθεῖσα θετική, ἐπαινετική μνεῖα τῶν νοτιοαράβων χριστιανῶν στό ἴδιο τό Κοράνιο - τήν «ἀποκάλυψη τοῦ Κυρίου», κατά τοῦς μουσουλμάνους (σούρα «Οἱ Ποιητές» 26, 192) - ἀποτελεῖ κορυφαία ἔκφραση τοῦ μείζονος γεγονότος πού δά μπορούσαμε νά τό ὀνομάσουμε *πρώιμη συνάντηση Χριστιανισμοῦ καί Ἰσλάμ*. Αὐτό πού ὀφείλουμε νά διευκρινίσουμε, εἶναι ὅτι ἡ συνάντηση αὐτή ὑπῆρξε κάτι πολύ περισσότερο ἀπό μιά ἀλληλογνωριμία θεωρητικοῦ τύπου ὅπως δά καταδείξουμε καί στή συνέχεια, αὐτό πού συνάντησαν στή Νότια Ἀραβία οἱ νεοφώτιστοι τοῦ Ἰσλάμ, δέν ἦταν ἀπλῶς μία θρησκευτική διδασκαλία διαφορετική ἀπό τή

δική τους, ούτε ένδεχομένως κάποια μεμονωμένα άτομα-Χριστιανοί, αλλά μία προϋπάρχουσα τοπική, γηγενής Έκκλησία, δηλαδή χριστιανισμός σαρκούμενος στην καθημερινή ζωή και ζυμωμένος με την ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα.

Άς δοῦμε, σέ ένα βασικό περίγραμμα, τά στοιχεῖα πού προϋποτίθενται γιά τήν κατανόηση τοῦ ἱστορικοῦ σκηνικοῦ μέσα στό ὁποῖο τοποθετεῖται ἡ προμνημονευθεῖσα κορακική σούρα 85. Τό Ἰσλάμ ἐμφανίσθηκε στήν περιοχή τῆς Μέκκας καί τῆς Μεδίνας, δηλαδή στήν κεντρική ἀραβική χερσόνησο. Ἡ ἐπίσημη ἐναρξη τῆς δράσης τοῦ Μωάμεθ τοποθετεῖται στά 613, στή Μέκκα, ἡ ὀριστική διαμόρφωση τοῦ κηρύγματός του πραγματοποιήθηκε στή λεγομένη περίοδο τῆς Μεδίνας (622-632), καί ἡ θριαμβευτική ἐπικράτηση καί εἰσοδός του στή Μέκκα ἔλαβε χώρα τό 630³. Ἀκάδεκτα ἐξαπλούμενη ἡ νέα θρησκεία, σύντομα πλημμύρισε τόν νότο τῆς χερσονήσου, ὁ ὁποῖος, μολοντί εἶχε ἀναδείξει ἕναν ξεχωριστό, μακραίωνα καί περίλαμπρο πολιτισμό, σήμερα ἔχει μᾶλλον περιπέσει σέ ἀδικη λήθη. Ἡ Νότια Ἀραβία, ὅπου περίπου ἐκτείνεται σήμερα τό κράτος τῆς Ὑεμένης, ὑπῆρξε πιδανώτατα ἡ χώρα τῆς βασιλείας τοῦ Σαβά πού ἔμεινε θρυλική λόγω τῆς συνάντησής της μέ τόν Σολομώντα (Γ Βασιλ. 10, 1-13 Β' Παραλ. 9, 1-12). Εἶναι ἡ περιοχή πού, ἐξαιτίας τῆς εὐμάρειάς της καί τοῦ ἀνεπτυγμένου ἀστικοῦ πολιτισμοῦ της, ὀνομαζόταν ἀπό τούς κλασσικούς συγγραφεῖς «Εὐδαίμων Ἀραβία» (Arabia Felix). Φυλετικά, οἱ κάτοικοί της ἦταν μέν σημίτες, ὄχι ὁμως Ἀραβες ὅπως οἱ κάτοικοι τῆς ὑπόλοιπης χερσονήσου. Συμβατικά καλοῦνται «νοτιοάραβες» καί ἡ γλώσσα τους «νοτιοαραβική». Ἀπό τό 115 μΧ ἕως καί τόν 6ο αἰώνα, ἡ ἡγεμονία τῆς Νότιας Ἀραβίας πέρασε στούς Ὀμηρίτες, ἡ ὀνομασία τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ ἐξελληνισμένο τύπο τοῦ νοτιοαραβικοῦ φυλετικοῦ ὀνόματος Himyar, κι ὄχι παράγωγο τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ ὀνόματος Ὀμηρος, ὅπως ἐνδεχομένως θά ὑπέθετε κανεῖς ἐκ πρώτης ὄψεως. Στά βόρεια τῆς νοτιοαραβικῆς ἐπικράτειας ὑπῆρχε ἡ πόλη Ναγράν, ἡ ὁποία πολιτικά μέν ὑπαγόταν στήν Ὀμηριτική ἐξουσία, φυλετικά ὁμως καί γλωσσικά ἦταν ἀραβική. Ὅπως θά δοῦμε παρακάτω, αὐτή ἡ φυλετικο-πολιτική δυαδικότητα τῆς Ναγράν ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιά τό θέμα πού μᾶς ἀπασχολεῖ ἐδῶ.

Διάφορες παραδόσεις καί μαρτυρίες μιλοῦν γιά ἀπανωτές εἰσοδούς τοῦ χριστιανισμοῦ στή Νότια Ἀραβία, καί εἰδικά στή Ναγράν (πού ἀποτελοῦσε σπουδαῖο ἐμπορικό σταυροδρόμι), ἀπό τούς ἀποστολικούς χρόνους μέχρι καί τόν 6ο αἰώνα. Τό βεβαιώτερο, πάντως, εἶναι ὅτι ἡ πόλη ἀπέβη τό κατ' ἐξοχήν χριστιανικό κέντρο τῆς χώρας κατά τόν 5ο αἰώνα. Ἡ γαγρανική ἐκκλησία ἦταν μονοφυσική, περιλάμβανε τό σύνολο σχεδόν τοῦ



Σούρα «Τά Ζώδια» 85, 4-8

πληθυσμού και είχε πλήρη ιεραρχία και οργάνωση. Επρόκειτο για μία τοπική, γηγενή εκκλησία, κι όχι πυχόν για κοινότητα παρεπιδημούντων άλλοεθνών χριστιανών π.χ. Βυζαντινών, Σύρων ή Αιθιοπών. Στις αρχές του βου αιώνα (οι έρευνητές προτείνουν διάφορες χρονολογίες, με επικρατέστερες τό 518 και τό 524) ό έβραϊκής θρησκείας όμηρίτης βασιλέας Δουναάν έξαπέλυσε άπηνή διωγμό κατά τών χριστιανών τής επικράτειάς του. Η Ναγράν όχι μόνο ανέδειξε νέφος θαυμαστών μαρτύρων, αλλά - πολύ περισσότερο - αναδείχθηκε ή ίδια σέ Μαρτυρόπολη, και μάλιστα σέ Άραβική Μαρτυρόπολη. Λίγο μετά τό μαρτύριό της έπενέθη ή γειτονική χριστιανική Αιθιοπία, κατέλυσε τό έβραϊκό καθεστώς και έγκαθίδρυσε τό «Χριστιανικό Όμηριτικό Κράτος», τό όποίο διήρκεσε σχεδόν μισόν αιώνα. Πρέπει νά σημειώσουμε έδω ότι οι ναγρανίτες μάρτυρες, μέ κορυφαίο τόν κυβερνήτη τής πόλης Άρέθα (Harith), είναι άγιοι τής Έκκλησίας μας, δυστυχώς άγνοημένοι σήμερα από τούς πολλούς, όπως και γενικώτερα όλος ό μαρτυρικός νοτιοαραβικός χριστιανισμός⁴.

Η πληροφορία τήν όποία διασώζει ή κορανική σούρα 85, τά σχετικά, δηλαδή, μέ «τή λακκούβα τής φωτιάς», έπαληθεύονται σέ γενικές γραμμές από τίς μαρτυρίες βασικών πηγών, μαρτυρολογίων του βου αιώνα, οι όποτες βεβαιώνουν ότι, πράγματι, κάποιιοι από τούς ναγρανίτες μάρτυρες πέθαναν στήν πυρά και τά σώματα όρισμένων ρίχτηκαν σέ τάφρους πού ανοίχθηκαν επί τούτου. Ίδίως δύο σημεία του «Μαρτυρίου του άγίου Άρέθα» είναι χαρακτηριστικά. Τό πρώτο άφηγείται τό μαρτύριο, και τό δεύτερο αναφέρεται σέ ένα ναό τόν όποιο άνήγειρε μετά τή νίκη του ό χριστιανός αιθιοπας βασιλέας προς τιμή τών μαρτύρων:

α. *«Κελεύει (σ.σ. ό έβραϊος βασιλέας) άπενεχθῆναι αυτούς εις τόν χείμαρρον τόν λεγόμενον Όβεδιανόν, όπου ό βόθυνος έσκάφη τών προαναιρεθέντων μαρτύρων, και τούτων τάς κεφαλάς επί τήν γῆν ριφῆναι προσέταξε, και τά άγια αυτών λείψανα έαθῆναι προς βοράν τοις πειτειοις του ούρανοῦ και τοις θηρίοις τής γῆς»⁵.*

β. *«Τόν δέ τόπον όπου ἦσαν τά σώματα τών άγιών καέντα και ριφέντα έποίησε (σ.σ. ό αιθιοπας βασιλέας) σεβάσιμον και άσυλον τόπον»⁶.*

Τό άγέρωχο φρόνημα τών χριστιανών Ναγρανιτών και τό μαρτύριό τους ως άπόληξη τής συνειδητής έπιλογῆς τους νά προτιμήσουν τόν θάνατο προκειμένου νά μήν άποκηρύξουν τήν πίστη τους και τή σχέση τους μέ τόν Χριστό, φαίνεται ότι σημάδευαν βαθύτατα τίς ψυχές τών συγχρόνων τους, ανεξάρτητα από τή θρησκεία τους (ειδωλολατρική, ιουδαϊκή ή χριστιανική), και έπιβίωσαν στίς μνημες τών έπελθουσών γενεών. Είναι έντυπωσιακό ότι άκόμη και σήμερα ή θέση τής αρχαίας Ναγράν δηλώνεται μέ τό όνομα al Ukhoud, δηλαδή «λακκούβες, τάφροι, χάνδακες»⁷. Παρά, δηλαδή, τήν έπακολουθήσασα πλημμυρίδα του Ίσλάμ και τήν όλοσχερή έξάλειψη του χριστιανισμού από τή χώρα, ή Πόλη τών Μαρτύρων προσέλαβε και διατηρεῖ επί δεκαπέντε περίπου αιώνες μία όνομασία πού πηγάζει άποκλειστικά από τήν ταύτισή της μέ τό όλοκαύτωμα στο όνομα του Θεού.

Δέν είναι καθόλου παράξενο αν όσοι έζησαν ή πληροφορήθηκαν τά συμβάντα κατά τούς διωγμούς έξεδάμβησαν και συγκλονίσθηκαν από αυτή τή στάση ζωῆς πού υπερέβαινε τά συνηθισμένα ανθρώπινα μέτρα, τόν φόβο του θανάτου και τήν όδύνη τών βασανιστηρίων. Τή στιγμή έξείνη, σπή λαϊκή συνειδηση οι Χριστιανοί δέν ἦταν οι τυχαίοι διασωτες μιᾶς από τίς διάφορες θρησκείες, αλλά οι κατ' έξοχήν ένσαρκωτές τής ένθεης άφοσίωσης και γενναιότητας. Τό μαρτύριο τών χριστιανών τής Ναγράν έπηρέασε βαθειά τόν τόπο και για έναν επί πλέον λόγο: Οι Ναγρανίτες ἦταν Άραβες και άραβικό ἦταν τό αίμα πού πότισε μαρτυρικά τή χερσόνησο. Για τούς πρώτους μουσουλμάνους οι ἥρωες αυτοί τής πίστης ἦταν όμόφυλοί τους, άδελφια τους και όμογάλακτοι από έθνολογικής πλευρᾶς. Δέν ἦταν κάποιιοι άπόμακροι, άλλοεθνεῖς ή ξενόφερτοι υπεράνθρωποι, αλλά γεννήματα και καυχή-

ματα τῆς ἀραβικῆς γῆς. Ἡ ιδιότυπη ἐκτίμηση, λοιπόν, τὴν ὁποία, ὅπως συχνά ὑπογραμμίζεται, τρέφει τὸ Κοράνιο πρὸς τὸν Χριστιανισμό (περισσότερο ἀπ' ὅ,τι πρὸς τὸν Ἰουδαϊσμό), δέν εἶναι ἀπροϋπόθετη οὔτε ἀφηρημένη. Καταλυτικός παράγοντας διαμόρφωσής της ὑπῆρξε ὁ σεβασμὸς τὸν ὁποῖο ἔνωσε τὸ πρῶιμο Ἰσλάμ εἰδικὰ ἀπέναντι στὸν νοτιοαραβικὸ χριστιανισμό, μέσα σὸ πλαίσιο πού προαναφέραμε, καί εἶναι λάθος νά ἀγνοεῖται αὐτὴ ἡ ἱστορικὴ πραγματικότητα ἀπὸ σύγχρονους ἐρευνητές.

Ἵσως ἡ διάσταση πού ἐπισημαίνουμε ἐδῶ, συνέβαλε στὴν ἐκφορά τοῦ περιφήμου ἀποφθέγματος (hadith) τὸ ὁποῖο ἀποδίδεται στὸν κεντροαραβικῆς προέλευσης Προφήτη: «Ἡ πίστη εἶναι ὑμενικὴ, ἡ σοφία εἶναι ὑμενικὴ, καί τὸ Ἰσλάμ εἶναι ὑμενικὸ»^{8!}

Ἔτσι, δέν εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Μωάμεδ ἐνέταξε τὸ μαρτύριο τῶν Ναγρανιτῶν σὸ κήρυγμά του, καί μάλιστα τὸ πρόβαλε στούς πιστοὺς του ὡς ὑψηλότατο ὑπόδειγμα θεοσέβειας καί ὡς παράδειγμα πρὸς μίμηση⁹. Ἄν λάβουμε ὑπόψη μας ὅτι ἡ σούρα 85 ἀνήκει πιθανώτατα στὴν πρῶιμη περίοδο τοῦ μωαμεθανικοῦ κηρύγματος, καί εἰδικώτερα στὰ πρῶτα τέσσερα χρόνια δράσης τοῦ Προφήτη (610-614)¹⁰, μπορούμε νά ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Μωάμεδ ὑπογράμμισε καί ἀξιοποίησε, στή δική του, βεβαίως, προοπτικὴ, μία διάθεση σεβασμοῦ πρὸς τοὺς Ναγρανίτες, ἡ ὁποία κατὰ τὴν περίοδο μορφοποίησης τοῦ Ἰσλάμ ἦταν ἤδη διαδεδομένη καί ἐναργῆς μεταξύ τοῦ πληθυσμοῦ τῆς ἀραβικῆς χερσονήσου, στὸν ὁποῖο καί ἀπύθυνε τὸ νέο θρησκευτικὸ κάλεσμά του. Πιθανῶς, δηλαδή, ὁ Μωάμεδ, συμμεριζόμενος αὐτὸν τὸν δεδομένο σεβασμὸ καί ἐντάσσοντάς τον στή δική του θρησκευτικὴ θεώρηση, ἐξασφάλισε μιὰ γέφυρα ἐπαφῆς μέ τοὺς ἀκροατές του. Παράλληλα, ὡς ἕμνος πρὸς τοὺς Ναγρανίτες, ἡ σούρα 85 μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς ἡ μουσουλμανικὴ συμβολὴ στὴν «ὑμνολογία» πρὸς τιμὴν αὐτῶν τῶν μαρτύρων, πλῆι σέ συριακοὺς καί ἑλληνικοὺς χριστιανικοὺς ἕμνους πού εἶχαν συνταχθεῖ ἤδη τὸν 6ο αἰῶνα¹¹ σὸ προκείμενο, ἐνδεικτικὸ τοῦ ζυμώματος τοῦ χριστιανισμοῦ μέ τὴ νοτιοαραβικὴ γῆ σέ τέτοιο βαθμὸ πού ἦταν δύσκολο νά μὴν ἐπηρεασθεῖ ὁ νέπλυσ μουσουλμανισμός, εἶναι τὸ γεγονός ὅτι στούς ἑορτασμοὺς πού εἶχε καθιερώσει ἡ Ναγρὰν στή μνήμη τῶν μαρτύρων της, συναντήθηκαν ἀφενὸς ἡ πάγια χριστιανικὴ ἀπόδοση τιμῆς πρὸς τοὺς ἀδελφούς τῆς πίστεως, καί ἀφετέρου τὸ προϊσλαμικὸ ἀραβικὸ ἔθιμο ἐλεγειακῶν θρήνων γιά τοὺς προσφιλεῖς νεκρούς¹¹.

Ὁ ἀπόηχος τῶν μαρτυρίων τῆς Ναγρὰν καί ἡ ἐπιβίωση τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τοὺς μάρτυρες της μέχρι τοὺς ἰσλαμικοὺς χρόνους, ἀνιχνεύεται καί σέ μιὰ σειρά ἐντοπιῶν παραδόσεων πού διασώθηκαν ἀπὸ στόμα σέ στόμα καί ἀπὸ γενιά σέ γενιά, μέχρι νά καταγραφοῦν ἀπὸ μουσουλμάνους ἱστοριογράφους, ἢ ἀνασκάπτονται κάτω ἀπὸ τὴν ὁμογενοποίηση πού ἐπέφερε ἀργότερα ἡ ἐπικράτηση τοῦ Ἰσλάμ καί ὁ ἐπιγενόμενος ἐξισλαμισμός μεγάλων περιοχῶν.

Σύμφωνα μέ μιὰ παράδοση, ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ Ὁμάρ, δευτέρου χαλίφη (634-644)¹², κάποιος Ναγρανίτης σκάβοντας στὰ ἐρείπια τῆς Ναγρὰν γιά νά ξεχερσώσει τὴ γῆ, ἔπεσε πάνω στὸν τάφο τοῦ Ἀμπνταλάχ, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε ἕνας ἀπὸ τοὺς διακεκριμένους χριστιανικοὺς μάρτυρες τῆς πόλης¹³. Τὸ λείψανο τοῦ μάρτυρα βρισκόταν σέ καθιστὴ θέση καί τὸ ἕνα χέρι του κρατοῦσε τὸ κεφάλι του, ὅπου ὑπῆρχε ἕνα τραῦμα. Ὅταν οἱ ἐκσκαφεῖς ἄφισαν ἐλεύθερο τὸ χέρι του, αὐτὸ ἐπανῆλθε στὴν προηγούμενη θέση του καί τὸ αἶμα σταμάτησε πάλι. Σέ ἕνα δάκτυλό του φοροῦσε δακτυλίδι μέ τὸ χάραγμα «Ὁ Ἀλλάχ εἶναι ὁ Κύριός μου». Ὅταν ἐνημερώθηκε σχετικὰ ὁ Ὁμάρ, διέταξε νά μὴ διγεῖ οὔτε τὸ σῶμα οὔτε ὁ τάφος του¹⁴. Αὐτὴ ἡ στάση, πού φανερώνει ἀποδοχὴ τῆς ἀγιότητας ἐνὸς προσώπου παρ' ὅλο πού ἐπρόκειτο γιά χριστιανὸ κι ὄχι γιά μουσουλμάνο, ἄφησε σημάδια τὰ ὁποῖα δέν μπόρεσαν νά τὰ ἐξαλείψουν οἱ καιροί. Στὰ μεταγενέστερα χρόνια συναντᾶμε στή Ναγρὰν ἕνα μουσουλμανικὸ τζαμί ἀφιερωμένο σέ κάποιον Ἀμπνταλάχ,

αναμφίβολα τόν χριστιανό ναγρανίτη μάρτυρα τὸ τζαμί εἶχε ἀνεγερθεῖ σπὴ θέση παλαιότερου χριστιανικοῦ κτίσματος (μοναστηριοῦ, ναοῦ ἢ μαρτυρίου)¹⁵. Ἡ περίπτωση εἶναι ἐνδεικτικὴ τῆς ιστορικῆς μεταβολῆς πού ἔλαβε χώρα βαθμιαῖα μέ τὴν κραταίωση τοῦ Ἰσλάμ. Τὸν πρῶμο σεβασμὸ τοῦ πρὸς τοὺς χριστιανούς μάρτυρες, ἐν ἐπιγνώσει τοῦ ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ χριστιανούς, τὴ διαδέχθηκε κάποια «πολιτογράφηση» τους σπὴν ἰσλαμικὴ θρησκεία, συνοδευόμενὴ ἀπὸ σύγχυση περὶ τῆς ἀληθοῦς ταυτότητάς τους. Καί, ἀντίστοιχα, τὸν σεβασμὸ τοῦ Ὁμάρ πρὸς τὸν τάφο τοῦ Ἀμπνταλάχ τὸν διαδέχθηκε ἡ ραγδαία μετατροπὴ χριστιανικῶν ναῶν σὲ τζαμιά. Τὰ ὕδατα δόλωσαν, ὥστόσο ἡ πηγὴ παρέμεινε ἀνιχνευτὴ, μολονότι πλέον ὄχι ὀφθαλμοφανῆς.

Ἐπίρρωση τῶν παραπάνω ἀποτελοῦν καί τὰ ἑξῆς:

Ὁ Ἀβραμος, βασιλεὺς τοῦ προἰσλαμικοῦ Χριστιανικοῦ Ὀμηρικοῦ Κράτους πού μνημονεύσαμε προηγουμένως, εἶχε ἀνεγείρει σπὴν πρωτεύουσά του Σαναά ἕναν περικαλὴ ναό, γνωστὸ ὡς al-Qalis (κατὰ παραφθορὰ τῆς ἑλληνικῆς λέξης «ἐκκλησία»)¹⁶. Ἡ μουσουλμανικὴ παράδοση ἀναφέρει ὅτι στὸ ναὸ ὑπῆρχαν δύο ἀγάλματα μέ τίς ὀνομασίες Ku ayb καί Σύζυγος τοῦ Ku ayb, ἀντίστοιχα. Πάντα σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴν παράδοση, σχεδόν δύο αἰῶνες ἀργότερα, ἐπὶ χαλιφείας τοῦ ἄλ-Μανσούρ (754-775) τῆς δυναστείας τῶν Ἀββασιδῶν οἱ ὁποῖοι διακρίθηκαν γιὰ τὸν ζῆλο τους κατὰ τοῦ Βυζαντίου¹⁷, ὁ κυβερνήτης τῆς Ὑεμένης θέλησε νὰ γκρεμίσει τὸν χριστιανικὸ ναὸ καί νὰ καταστρέψει τὰ ἀγάλματα.

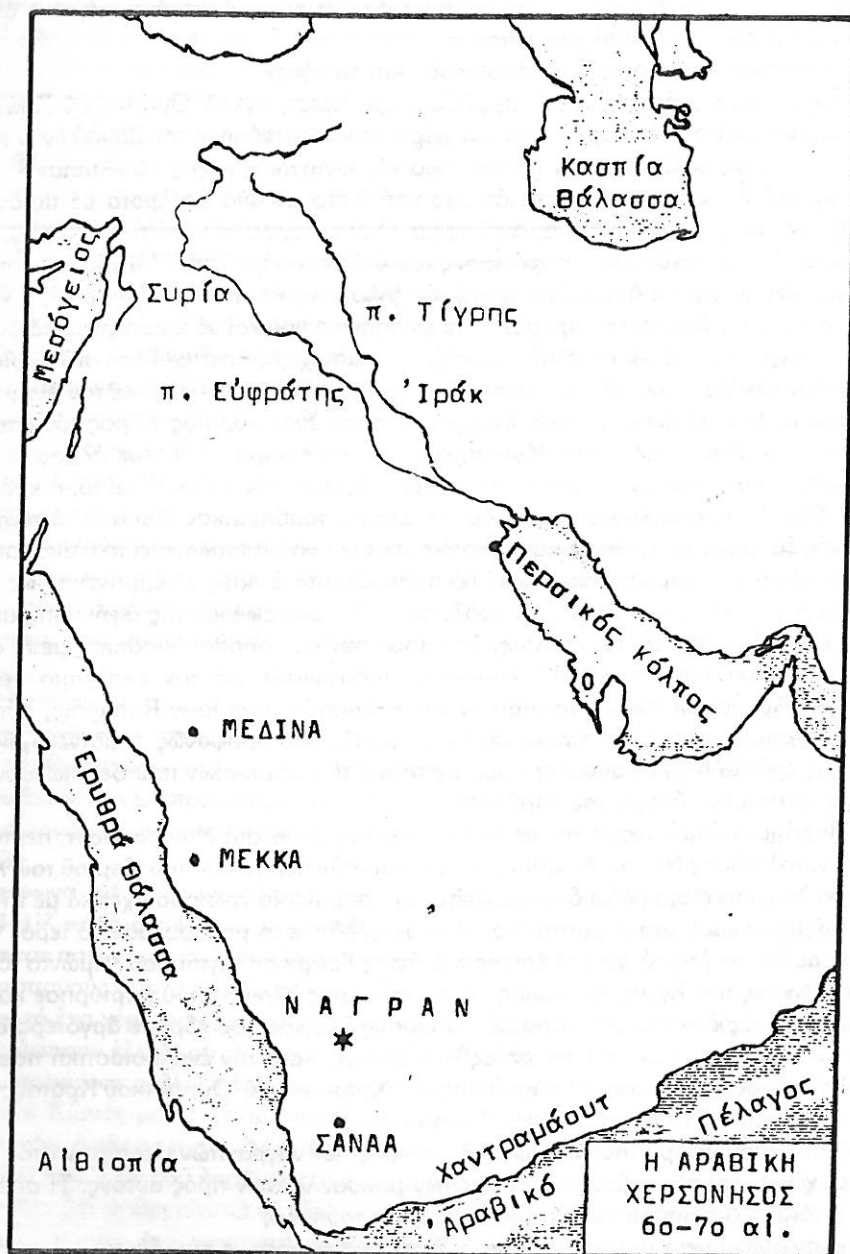
Δίσαζε, ὁμως, διότι τὸ γλυπτό αὐτὸ ζεῦγος κατεῖχε ἐξαιρετικὴ θέση στὸ προἰσλαμικὸ παρελθόν τῶν Ἀράβων, ἐδωρεῖτο πηγὴ εὐλογίας καί ἀκόμη στίς μέρες του ἀντιμετωπιζόταν ἀπὸ τὸ λαὸ μέ δέος. Τελικὰ, ἕνας ντόπιος καί ἕνας ἑβραῖος λόγιος τὸν ἐπεισαν νὰ προχωρήσει σπὴν κατεδάφιση. Κατέστρεψε τὸ οἰκοδόμημα καί ἔδωσε ἀλυσσίδες στὰ ἀγάλματα, ἀλλὰ ὁ λαὸς φοβήθηκε νὰ τὰ σύρει ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη. Γι' αὐτὸ, ὁ κυβερνήτης ἔξευε βόδια στίς ἀλυσσίδες, καί τὰ δύο ἀγάλματα τραβήχτηκαν ἔξω ἀπὸ τὰ τείχη. Ἐνας ἱρακινὸς ἔμπορος τὰ ἀγόρασε καί τὰ κατέστρεψε γιὰ νὰ ἐκμεταλλευτεῖ τὸ ὑλικὸ τους, ἀλλὰ τότε τὰ χέρια του ἀκρωτηριάστηκαν. Τὸ πάθημα αὐτὸ ὁ λαὸς τὸ ἐρμήνευσε ὡς τιμωρία του γιὰ τὴν περιφρόνηση πρὸς τὰ ἀγάλματα¹⁸. Τὸ ἐνδιαφέρον τῆς ἀφήγησης αὐτῆς ἐγκκεῖται σπὴν ἐξιχνίαση τῆς ταυτότητος τῶν προσώπων πού ἀπαθανάτισθηκαν μέ τὰ ἀγάλματα. Ὅπως ἔχει ὑποστηριχθεῖ¹⁹, ἐπρόκειτο πιθανώτατα γιὰ τὸν περίφημο ναγρανίτη μάρτυρα Ἀρέδα καί τὴν κορυφαία τῶν ναγρανιτισσῶν μαρτύρων Ruḥayma, ἀντίστοιχα ἄξιζει νὰ σημειώσουμε ἐνδεικτικὰ ὅτι τὸ ὄνομα Ku'ayb προφανῶς σημαίνει «μικρὸς Κᾶ b», «γιὸς τοῦ Κᾶ b», καί συνάδει πρὸς τίς πηγές τῶν μαρτυρίων πού βεβαιώνουν ὅτι Κᾶ b ἦταν τὸ πατρικὸ ὄνομα τοῦ Ἀρέδα²⁰.

Παρόμοια συμβαίνουν καί μέ τὸ Τέμενος τοῦ Jarjis σπὴ Χαντραμάουτ, περιοχὴ στὰ νοτιοανατολικά τῆς Νότιας Ἀραβίας. Ὅπως καί σπὴν περίπτωση τοῦ τζαμιοῦ τοῦ Ἀμπνταλάχ σπὴ Ναγράν, ἔτσι κι ἐδῶ δημιουργεῖται ἕνα σημαντικό ἐρώτημα σχετικά μέ τὴν ταυτότητα τοῦ προσώπου στὸ ὄνομα τοῦ ὁποῖου ἀνεγέρθηκε τὸ μουσουλμανικὸ ἱερό. Ὁ Jarjis δὰ μπορούσε νὰ ἦταν ὁ ἅγιος Σέργιος ἢ ὁ ἅγιος Γεώργιος (ἅγιοι πού ἐπιμῶντο ἰδιαίτερα στίς ἐκκλησίες τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς), ὁ πρεσβύτερος Σέργιος πού μαρτύρησε κατὰ τοὺς νοτιοαραβικοὺς διωγμούς²¹, κάποιος ἐπίσκοπος Σέργιος πού ἔδρασε ἀργότερα σπὴν Ὀμηρίτιδα, ἢ, τέλος, ὁ ἅγιος Γρηγόριος²², ὁ ὁποῖος, κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση, ὑπῆρξε πρῶτος ἐπίσκοπος καί νομοθέτης τοῦ Χριστιανικοῦ Ὀμηρικοῦ Κράτους καί «ἀνέπτυξε θαυμαστὴν ἱεραποστολικὴν δρᾶσιν»²³.

Αὐτά, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐπιβίωση τῆς μνήμης τῶν ναγρανιτῶν μαρτύρων στὸν νοτιοαραβικὸ χῶρο, καί τὸν σεβασμὸ τῶν πρώτων μουσουλμάνων πρὸς αὐτοὺς. Τί ἀπέγινε, ὁμως, ἡ ἴδια ἡ Ναγράν, ἡ τρανὴ ἀραβικὴ μαρτυρούπολη;

Ἐναν αἰῶνα μετὰ τὸ μαρτύριό της, ἡ Ναγράν θεωρήθηκε αὐτοδίκαια ὁ ἐκπρόσωπος

τοῦ νοτιοαραβικοῦ χριστιανισμοῦ ἔναντι τῆς νέας τάξης τὴν ὁποία ἐνσάρκωνε τὸ ἀρτιγέννητο Ἰσλάμ. Μία πρεσβεία Ναγρανιτῶν, ἀπογόνων τῶν μαρτύρων τοῦ βου αἰῶνα, μετέβη σὴν Μεδίνα γιὰ νὰ διαλεχθεῖ μετὰ τὸν ἴδιο τὸν Μωάμεθ. Ὁ τελευταῖος πρότεινε νὰ ἐφαρμοστεῖ ἓνα παλιὸ ἀραβικὸ ἔθιμο: Οἱ ἐκπρόσωποι κάθε θρησκείας νὰ ἀπευθύνουν κατὰρες κατὰ τῶν ἄλλων, ὥστε ἀπὸ τὴν ἐκβαση αὐτῆς τῆς ἀντιπαράθεσης νὰ καταδειχθεῖ ἡ δύναμη καὶ - κατὰ συνέπεια - ἡ ἀλήθεια κάθε πίστεως. Οἱ Ναγρανίτες ἀποφάσισαν νὰ μὴν εἰσελ-

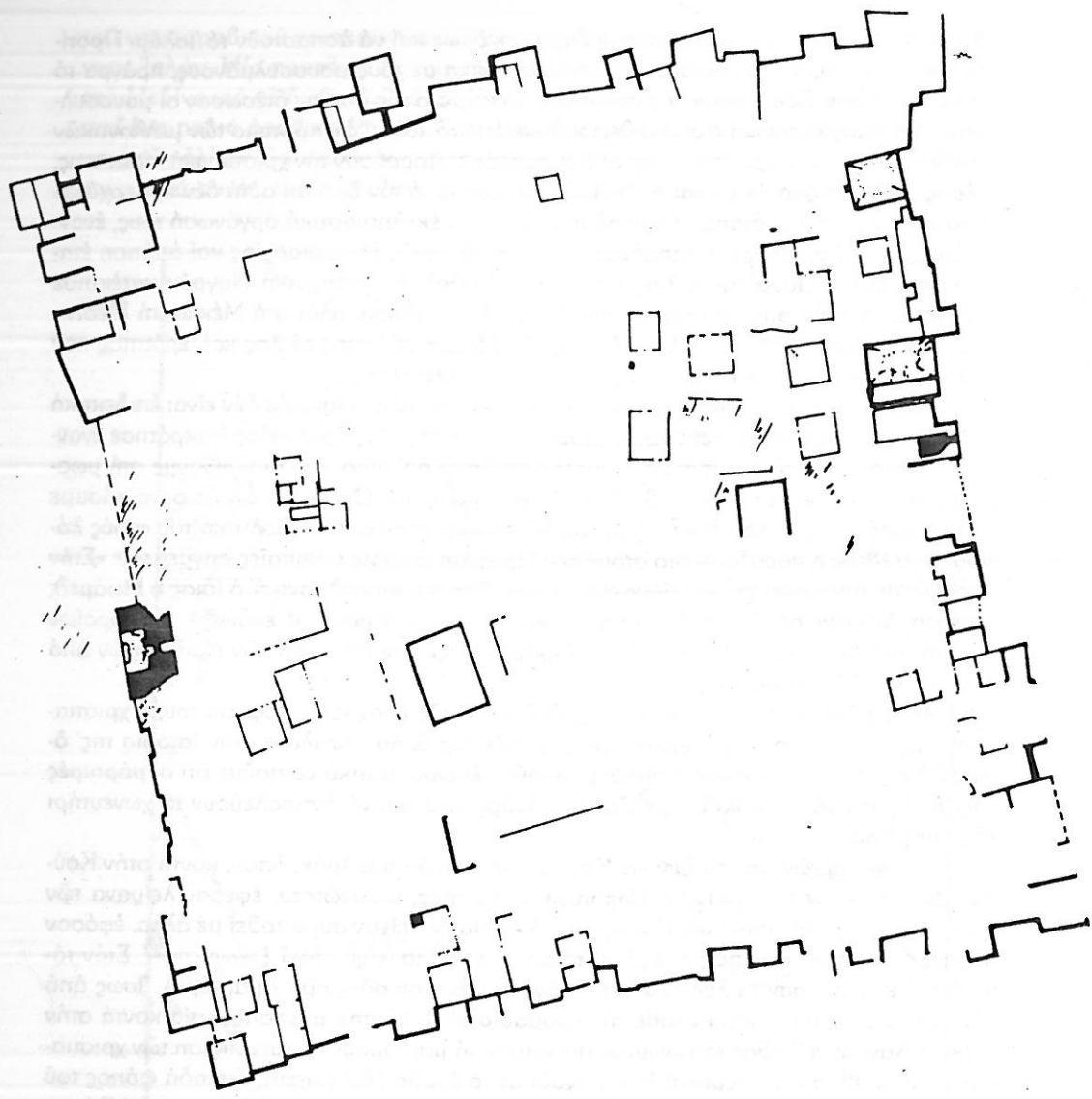


δουν στή λογική αὐτῆς τῆς ἄμεσης ρήξης, οὔτε ὁμως καί νά ἀσπαστοῦν τό Ἰσλάμ. Προτίμησαν νά συνάγουν πολιτικοδρυσκευτική συνθήκη μέ τούς μουσουλμάνους, πράγμα τό ὁποῖο καί ἐγινε. Βάσει αὐτῆς τῆς συνθήκης, τό κείμενο τῆς ὁποίας διέσωσαν οἱ μουσουλμάνοι ἱστοριογράφοι καί ἡ ὁποία θεωρήθηκε ἀπό τό Ἰσλάμ ὡς πρότυπο τῶν μελλοντικῶν συνθηκῶν τους μέ ἑτερόδρυσκους, οἱ Ναγρανίτες διατηροῦσαν τήν χριστιανική πίστη τους, ἐξασφάλιζαν τή ζωή, τή γῆ καί τήν περιουσία τους (ὑπό τόν ὄρο ὅτι αὐτή δέν προερχόταν ἀπό τοκογλυφία) καί διατηροῦσαν ἀδιτάρακτη τήν ἐκκλησιαστική ὀργάνωσή τους, ἐναντι ὀρισμένων ὑποχρεώσεων (ἀποδοχή τῆς μωαμεθανικῆς ἐπικυριαρχίας καί ἀπότιση ἐπιτίμου φόρου)²⁴. Παρά τήν ἔλλειψη πολιτικῆς ἰσχύος, ἡ χριστιανική Ναγρὰν κατέκτησε προνομιακή θέση στήν πρῶιμη μουσουλμανική συνείδηση, πλάι στή Μέκκα, τή Μεδίνα καί τήν Ἱερουσαλήμ²⁵, προδήλως ἐξαιτίας τῆς ἀδιαμφισβήτητης αἰγλης καί ἱερότητας πού τῆς εἶχε προσδώσει τό πρόσφατο μαρτυρικό παρελθόν της.

Ὅπως, ὁμως, ὑπαινιχθήκαμε σέ προηγούμενο σημεῖο, ἡ ἱστορία δέν εἶναι ἐπιδεκτική ὑπεραπλουστεύσεων. Ἀρκετά νωρίς στούς κόλπους τῆς νέας δρυσκείας ἐπικράτησε ἐναντι τοῦ Χριστιανισμοῦ ἕνα πνεῦμα λιγώτερο ἀνεκτικό ἀπ' αὐτό πού διακρίνουμε στή μωαμεθανική στάση καί στή σοῦρα 85. Ἐπί τῆς χαλιφείας τοῦ Ὁμάρ, τόν ὁποῖο συναντήσαμε καί παραπάνω, τό Ἰσλάμ ἐμφανίζεται νά θεμελιώνει τήν ἀραβική πολιτική του στούς λόγους πού ἔδωσε ἡ παράδοση στό στόμα τοῦ Προφήτη κατά τίς τελευταῖες στιγμές του: «Στήν Ἀραβία δά ἀπομείνει μία καί μόνο δρυσκεία», ἦτοι ἡ μουσουλμανική ὁ ἴδιος ὁ Μωάμεθ, ὡστόσο, δέν εἶχε προβεῖ σέ ἐκτοπίσεις χριστιανῶν, παρά μόνο σέ ἐκδίωξη τῶν ἐβραίων ἀπό τή Μεδίνα²⁶. Τό 641²⁷, λοιπόν, ὁ Ὁμάρ διέταξε τήν ἐκτόπιση τῶν Ναγρανιτῶν ἀπό τήν πατρογονική ἐστία τους.

Μέ τή μάλλον ἐκπλήσσοσα γιά τά δεδομένα τῆς ἐποχῆς²⁸ ἀπόφασή του, ἡ χριστιανική Ναγρὰν ἐπλήγη, παράλληλα, ὁμως, ἀνοιξε ἕνα ἄλλο κεφάλαιο στήν ἱστορία της ὁπως δά φανεῖ ἀπό τά ἀκολουθοῦντα, μπορούμε ἐπιγραμματικά νά ποῦμε ὅτι οἱ μάρτυρες της συνέχισαν νά ζοῦν, νά ἐπηρεάζουν τά ἀνθρώπινα καί νά ἀντιπαλεύουν τό χωνευτήρι τῆς λησμονιάς.

Ἐνα τμήμα τῶν ἐκτοπισθέντων Ναγρανιτῶν μετέβη στό Ἰράκ, ὅπου, κοντά στήν Κούφα, ἴδρυσε μία νέα Ναγρὰν, τή Najranīya. Μαζί τους, πιδανώτατα, ἔφεραν λείψανα τῶν μαρτύρων τους, καί εἰδικά τῆς Ruḥayma, τά ὁποῖα δέν εἶχαν συμφυρθεῖ μέ ἄλλα, ἐφόσον ἡ Ναγρανίτισσα αὐτή, ὁπως ἀναφέρει τό μαρτυρολόγιο, εἶχε ταφεῖ ξεχωριστά²⁹. Στόν τόπο ὅπου ἐναπόθεσαν τά λείψανά της, ἀνήγειραν ἕνα οἰκοδόμημα - μαρτύριο. Ἴσως ἀπό αὐτό τό χριστιανικό κτίσμα ἔλαβε τήν ὄνομασία al-Ruḥayma μία τοποθεσία κοντά στήν ἱρακινή Ναγρὰν. Πλήθος τοπωνυμίων συνέχισαν νά μαρτυροῦν τήν μετοίκηση τῶν χριστιανῶν νοτιοαράβων στήν περιοχή (π.χ. πηγάδι μέ τό ὄνομα Himyargan, δηλαδή «τόπος τοῦ Himyar», ἡ σπηλιά τῆς Diham, κατά παραφθορά, ἴσως τοῦ ὀνόματος Ruḥayma σέ Riham καί Diham, ἡ ἄγνη al-Ruḥayma, δηλαδή «ἡ πηγή τῆς Ruḥayma»). Ἰδιαίτερου ἐνδιαφέροντος εἶναι οἱ ἐξῆς διαπιστώσεις καί ὑποθέσεις³⁰: Σέ ἀπόσταση ἑνός χιλιομέτρου ἀπό τήν ἱρακινή al-Ruḥayma πού προμνημονεύσαμε, βρίσκεται ἕνα μνημα, πού λέγεται ὅτι ἀνήκει στή θυγατέρα τοῦ Χάσαν, γιοῦ τοῦ τέταρτου χαλίφη Ἀλή (656-661). Στά μεταγενέστερα χρόνια ὁ τόπος θεωρήθηκε ἀπό τούς μουσουλμάνους ἱερός, προφανῶς ἐξαιτίας τῆς σχέσης του μέ τόν Χάσαν, τόν ὁποῖο ὀρισμένες παραδόσεις θέλουν νά στάθμεινε ἐκεῖ κοντά κατά τή διάρκεια ταξιδιῶν του. Ἱστορικά, ὁμως, αὐτή ἡ σχέση τοῦ Χάσαν καί τῆς κόρης του μέ τή συγκεκριμένη περιοχή εἶναι πολύ ἀμφίβολη. Ἡ αἴσθηση ἱερότητας τῆς περιοχῆς, λοιπόν, πρέπει, πιδανώτατα, νά πήγασε ἀπό τήν ἐκεῖ ἐναπόθεση τῶν ναγρανιτικῶν ἁγίων λειψάνων περί τά μέσα τοῦ 7ου αἰῶνα. Πραγματικά, μία σειρά συλλογισμῶν ἐνισχύει αὐτή τήν πιδανότητα:



Ἡ σημερινή al-Ukhoudud (Ναγράν). Σκίτσο τοῦ J. Ryckmans, στὸ B. DOE, Monuments of South Arabia, Naples 1983, 151.

α. Ὁ περί οὗ ὁ λόγος τάφος ἀνήκει σέ διακεκριμένη γυναίκα, πράγμα συνηδέστερο στόν Χριστιανισμό παρά στό Ἰσλάμ.

β. Παρά τήν ἐξέχουσα θέση της στήν τοπική μουσουλμανική παράδοση, ἡ γυναίκα αὐτή ἔχει μείνει ἀνώνυμη!

γ. Ἀντίθετα, εἶναι βέβαιη ἡ μετοίκηση τῶν Ναγρανιτῶν στήν περιοχή, καί ἡ ἐκ μέρους τους ἀπόδοση τιμῆς πρός μιᾶ ἐξαιρετική καί ἐπώνυμη γυναίκα, τή Ruḥayma.

δ. Ἡ σχετική μουσουλμανική παράδοση ἐμφανίστηκε μετά τή ναγρανιτική μετοίκηση. Στήν περίπτωση, λοιπόν, τοῦ μνήματος αὐτοῦ, πού, σημειωτέον, ἀναδείχθηκε σέ προσκύνημα καί συνδέθηκε μέ θαύματα, μπορούμε νά δεχτοῦμε ὅτι ὑπλαφεῖται μιᾶ θολή ἐπιβίωση τοῦ σεβασμοῦ πρός χριστιανούς ἀγίους, σεβασμοῦ ὁ ὁποῖος ἀνατρέχει σέ ἐποχή κατά τήν ὁποία ἡ ταυτότητά τους ἦταν γνωστή στόν ντόπιο πληθυσμό. Οἱ ξερριζωμένοι Ναγρανίτες πρέπει νά ἐμφανίστηκαν στή νέα πατρίδα τους ὄχι μόνο ὡς ταλαίπωροι πρόσφυγες, ἀλλά κατά πολὺ ὡς ἡ φύτρα καί οἱ κομιστές τῶν λειγάνων ἐκείνων τῶν μαρτύρων, ἡ φήμη τοῦ ἄθλου τῶν ὁποίων εἶχε ἐξ ἀρχῆς ξεπεράσει τά ὅρια τῆς πόλης τους.

Ἄλλοι Ναγρανίτες κατέληξαν στή Συρία, τῆς ὁποίας τὸ μονοφυσιτικὸ περιβάλλον καί παλαιοὶ δεσμοὶ της μέ τή Νότια Ἀραβία διευκόλυναν τήν ἐγκατάσταση τῶν ἐκτοπισθέντων. Στήν Τραχωνίτιδα τῆς κεντρικῆς Συρίας γεννήθηκε ἄλλη μιᾶ νέα Ναγρὰν, ὁ ναός τῆς ὁποίας μνημονεύεται ἀπὸ τή μουσουλμανική ἱστοριογραφία. Ὅπως καί ἡ μονή τῆς Ναγρὰν (Dayr Najran) πού οἰκοδομήθηκε στὰ Βόστρα, ὁ ναός αὐτός κατά τοὺς μουσουλμανικοὺς χρόνους λειτούργησε ὡς κοινὰ ἀποδεκτὸς τόπος, στόν ὁποῖο ἔδιναν δεσμευτικούς ὄρκους τόσο χριστιανοὶ ὅσο καί μουσουλμάνοι, συμβάλλοντας ἔτσι στὸ φαινόμενο πού ἔχει ὀνομαστῆ «χριστιανο-μουσουλμανική συμβίωση»³¹. Ἡ νοτιοαραβικὴ ἀγιότητα διαπότισε καί τὰ συριακὰ ἐδάφη καί διαπέρασε τὶς συνειδήσεις τῶν κατοικῶν τους, συγχρόνων καί μεταγενεστέρων.

(Κλείνοντας ἐδῶ τὸ «ἀγιολογικὸ ὁδοιπορικὸ» μας σέ δρόμους ὅπου συνυπῆρξαν ὁ νοτιοαραβικὸς χριστιανισμὸς καί τὸ πρῶιμο Ἰσλάμ, ἄς μᾶς ἐπιτραπεῖ νά σημειώσουμε παρενθετικά ὅτι τὸ θέμα τῆς γενικότερης ἐπίδρασης τοῦ πρῶτου - καί, ἐνδεχομένως, τοῦ δευτέρου, καί δικαίικου ἔργου τοῦ βραχύβιου Χριστιανικοῦ Ὁμηρικῆς Κράτους³². ἐπὶ τοῦ δευτέρου, τὸ ἀφήνουμε γιὰ ἄλλη εὐκαιρία, ὅπως καί τὸ συγγενές θέμα τῶν πρῶιμων σχέσεων τοῦ Ἰσλάμ μέ τήν ὁμαιμη τῆς Νότιας Ἀραβίας χριστιανικὴ Αἰθιοπία).

Ἐχω τήν ἐντύπωση ὅτι δέν θά ἀπείχαμε πολὺ ἀπὸ τήν πραγματικότητα ἂν χαρακτηρίζαμε τή συνάντηση τοῦ πρῶιμου Ἰσλάμ μέ τὸν νοτιοαραβικὸ χριστιανισμὸ ὡς τὸν πρῶτο χριστιανομουσουλμανικὸ διάλογο, ὅπωςδήποτε *sui generis*. Ἀκόμα κι ἂν δέν ἐγινε μέσω τῶν ἐρωταποκρίσεων κάποιων θεολογικῶν συζητήσεων, σίγουρα πραγματοποιήθηκε μέσω μιᾶς πολὺ χειροπιαστῆς στάσης ζωῆς. Ἀξιόπιστα καί ἀξιομαχὰ «ἐπιχειρήματα» καί «διαπιστευτήρια» τοῦ ναγρανιτικοῦ χριστιανισμοῦ ὑπῆρξε τὸ μαρτυρικὸ αἷμα τοῦ πού ἄρδευσε τή γῆ τῆς παροικίας καί παρεπιδημίας του. Ἐχουμε, δηλαδή, νά κάνουμε μέ ἕναν διάλογο τῆς πράξης, προανάκρουσμα τῶν περιφῆμων χριστιανομουσουλμανικῶν διαλόγων πού ἐγκαινίασαν ἀργότερα οἱ Βυζαντινοί³³. Εἶναι φανερὴ ἡ ἀξία πού ἔχει γιὰ τοὺς σημερινούς παγκόσμιας κλίμακας χριστιανομουσουλμανικοὺς διαλόγους αὐτὸ τὸ προηγούμενο, στὸ ὁποῖο ὁ χριστιανισμὸς ἐκπροσωπήθηκε ἀπὸ αὐτόχθονες τοῦ μετέπειτα ἰσλαμικοῦ λίκνου, καί δέν εἰσέβαλε στὶς μουσουλμανικὲς χῶρες ὡς παντιέρα σταυροφόρων οὔτε ὡς συνοδὸς πετρελαϊκῶν ἑταιριῶν.

Μιλώντας γιὰ διάλογο, ἀναφερόμαστε βεβαίως στήν εὐαγγελικὴ ἐτοιμότητα «πρὸς ἀπολογία» παντὶ τῷ αἰτοῦντι ἡμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος» (πρβλ. Α' Πέτρ. 3, 15), καί σέ καμμία περίπτωση γιὰ ἕναν θρησκευτικὸ συγκρητισμὸ. Οἱ Ὁρθόδοξοι σήμερα ὁ-

φείλουν νά γνωρίζουν μέ νηφαλιότητα τί ἔχουν νά προσφέρουν καί σέ τί νά διακονήσουν. Εἶναι, π.χ., πολύτιμη ἡ παράδοσή μας σχετικά μέ ἓνα πολύ καίριο καί ἐπίκαιρο ζήτημα: Ἡ Ἐκκλησία μας ποτέ δέν ἐγκολπώθηκε τό σταυροφορικό πνεῦμα τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ³⁴ καί ποτέ δέν ἀποδέχθηκε τόν ἱερό πόλεμο (Jihad) τοῦ Ἰσλάμ³⁵. Σέ κάθε περίπτωση, ἡ πίστη τῆς Ἐκκλησίας καί τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἀδιαπραγμάτευτα. Μεταξύ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως καί ἰσλαμικῶν ἀπόγεων πού θεμελιώνουν μιά ἄβυσσο μεταξύ ἑνός ἀπρόσιτου θεοῦ κι ἑνός ἀπερριμμένου ἀνθρώπου, ὅπως π.χ. ὅτι εἶναι ἀταίριαστο στό Θεό νά γεννήσει γιό(σοῦρα «Ἡ Μαριάμ» 19,35) καί ὅτι ὁ Χριστός δέν ἦταν παρά ἓνας ἀπόστολος (σοῦρα «Τό Στάδιο τοῦ Τραπεζιοῦ» 5, 75), χάσμα μέγα ἐσπήρικται.

Ἡ Ἐκκλησία, ὡστόσο, ποτέ δέν ἀπεμπολεῖ τό χρέος τῆς μαρτυρίας οὔτε καί τῷ μαρτύριο τῆς ἀγάπης. Δέν ἐλαττώνει τήν ἀλήθειά της, οὔτε ὅμως ἐξουθενώνει τοὺς ἀρνητές της. Ἡ ἀνθρωπιά δέν εἶναι νεώτερο ἐφεύρημα τῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ σύγχρονου πλουραλιστικοῦ κι ἀνθρωποκεντρικοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλὰ ἐγγενής εὐωδία τῆς μυστικῆς ζωῆς της, πού μπολιάζει τοὺς τόπους καί τίς κοινωνίες. Κι ἂν σέ δεδομένες στιγμές δέν μπορεῖ νά ἐκφραστεῖ μέ τό διάλογο, ἐκφράζεται μέ τό μαρτύριο.

Περατώνουμε τήν παρουσία μελέτη μας μέ τήν παραθεση ἑνός ἀποσπάσματος ἀπό τό ταξιδιωτικό ἡμερολόγιο τοῦ μαροκινοῦ μουσουλμάνου Ἄμπου Ἄμπνταλάχ Μουχάμαντ Ἰμπν Ἰμπραχίμ ἢ Ἰμπν Μπαπούτα (1304-1368 ἢ 1369)³⁶, ὁ ὁποῖος ἀνάμεσα στά ἔτη 1328 καί 1332 ἐπισκέφθηκε τήν Κωνσταντινούπολη. Εἶναι ἓνα ἀπό τά μύρια παραδείγματα πού ἔχει νά δώσει ὁ καθ' ἡμᾶς χριστιανισμός, ταυτόχρονα ἀνθρωπιᾶς καί ἐμμονῆς στήν ὀρθόδοξη πίστη. Ὁ ἀναγνώστης θά διακρίνει χωρὶς κόπο στά λόγια τοῦ μουσουλμάνου αὐτῆς τίς δύο παραμέτρους καί ταυτόχρονα θά ὀσμισεῖ μιά συγγένεια τοῦ ἐκτιθεμένου γεγονότος τῶν ἐμπρακτοῦ διάλογο τῶν Ναγρανιτῶν.

Ἐνδυμεῖται ὁ Ἰμπν Μπαπούτα:

«Ἦμουν μιά μέρα ἐξω, μέ τόν ἔλληνα ὁδηγό μου, ὅταν συναντήσαμε τόν πρῶν βασιλιά Γεώργιο³⁷, ὁ ὁποῖος εἶχε γίνει μοναχός. Περπατοῦσε πεζός, φορώντας ἓνα μάλλινο σκουφί, καί εἶχε μιά μακριά λευκή γενειάδα κι εὐγενικό πρόσωπο μέ ἀποτυπωμένα πάνω του τά ἴχνη τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς... Ὅταν ὁ ὁδηγός μου τόν χαιρέτισε, αὐτός τόν ρώτησε γιά μένα, κατόπιν σταμάτησε καί μέ ζήτησε. Πῆρε τό χέρι μου καί εἶπε στόν ἔλληνα (πού μιλοῦσε τά ἀραβικά): «Πές σ' αὐτόν τό Σαρακηνό (ἐννοώντας Μουσουλμάνο), ὅτι σφίγγω τό χέρι πού μπῆκε στήν Ἱερουσαλήμ καί τό πόδι πού περπάτησε μέσα στό Ναό τοῦ Βράχου καί τή μεγάλη ἐκκλησία τοῦ Ἱεροῦ Βράχου καί τῆς Βηθλεέμ». Ἐνίωσα κατάπληξη γιά τήν καλή γνώμη πού εἶχαν γιά κάποιον, ὁ ὁποῖος ἂν καί δέν ἀνῆκε στή δική τους θρησκεία, εἶχε ἐπισκεφθεῖ αὐτά τά μέρη. Κατόπιν πῆρε τό χέρι μου καί καθῶς προχωρήσαμε μαζί μέ ρώτησε γιά τήν Ἱερουσαλήμ καί τοὺς Χριστιανούς πού ζοῦνε ἐκεῖ. Μπῆκα μαζί του στόν ἱερό περίβολο τῆς ἐκκλησίας πού περιέγραφα παραπάνω. Ὅταν πλησιάσαμε στήν κύρια πύλη, μιά ομάδα ἱερέων καί μοναχῶν ἦρθε νά τόν προϋπαντήσει, γιατί αὐτός εἶναι ἓνας ἀπό τοὺς ἀρχηγούς τοῦ μοναστικοῦ βίου, καί βλέποντάς τους ἄφησε τό χέρι μου. Ἐγὼ τοῦ εἶπα: «Θά ἤθελα νά μπῶ στήν ἐκκλησία μαζί σας». Τότε αὐτός εἶπε στόν διερμηνέα: «Πές του ὅτι ὁποῖος μπαίνει πρέπει πρῶτα νά προσκυνήσει τό μεγάλο σταυρό, γιατί αὐτός εἶναι ἓνας ἀπαράβατος παλιός κανόνας». Ἔτσι τόν ἄφησα καί αὐτός μπῆκε μόνος του καί δέν τόν εἶδα ξανά».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allah*, Karachi-Oxford-New York-Delhi 1978⁵, 17. MACUDI, *Les Prairies d'Or* (texte-trad. C. Barbier de Meynard - Pavet de Courteille) 3, Paris 1864, 156. NABIH AMIN FARIS, *The Antiquities of South Arabia, being a translation from the Arabic with linguistic, geographic and historic notes of the eighth Book of Al-Hamdani's Al-Iklil* (Princeton Oriental Texts III), Princeton 1938, 80-81. Βλ. γενικά A.A. VASILIEV, *Justin I (518-527) and Abyssinia*: *Byzantinische Zeitschrift* 33 (1933) 71, σμ. 1.

2. Μερικοί έρευνητές υποστήριξαν ότι η σούρα αναφέρεται στους Τρεις Παίδες που ρίχτηκαν στην Κάμινο της Βαβυλώνας (Δα- νιήλ 3), ή διαχρονικά στους διωγμούς που υφίστανται οι πιστοί. Αυτές οι απόψεις, όμως, έχουν ουσιαστικά μειοψηφίσει. Για τό όλο ζήτημα, βλ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Οί «Νόμοι τών Όμηριτών». Θεραπευτική προσέγγιση και ιστορική- νομική συμβολή* (διδασκαρική διατριβή, δακτυλογραφημένη), Αθήνα 1991, 377, σμ. 70. Ειδικά για τήν τελευταία από τής πα- ραπάνω απόψεις βλ. *Holy Quran. English Translation by Mohammed Marmaduke Pickthall*, Karachi 1930, 405. Ένδεικτική είναι ή περίπτωση του Nöldeke, ό όποιος άρχικά άσπαζόταν τήν έκδοχή για τούς Τρεις Παίδες (TH. NÖLDEKE, *Geschi chte des Qoráns*. Göttingen 1860, 77 σμ. 4), αλλά τελικά υιοθέτησε τήν περί τής Ναγράν παράδοση (*Geschi chte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari* (übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen von Th. Nöldeke), Leyden 1879, 186). Βλ. έπιπλέον Η. LAMMENS, *Yazid et les Nagranites*: Melanges de la Faculté Orientale, Université Saint-Joseph, Beyrouth 5,2 (1912) 652. Μέ τό μαρτύριο τής Ναγράν συνδέουν ή σούρα και σύγχρονοι εκδότες· σχολιαστές του Κορανίου. Βλ. ένδεικτικά *Τό Ίερό Κοράνιο* (μτφρ. Abdul Gail Shulaby, Abdul Muhaymin Allfiqi, Saad El Sayd Omar, D. Abdul Azim Mohamad, D. Alya Hanafy, D. Ahmad Iman, D. Fatin Hashim, Mahmoud Khalifah, φροντίδα Μοριάννας Ί. Λάτση), χ.τ. (1987) 911 και *HOLY QURAN*, ό.π., 405.
3. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Γ. ΠΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, έπίσκοπος Άνδρούσης, *Ίσλάμ. Θρησκευολογική έπισκόπησης* (θέματα Ίστορίας τών Θρησκευμάτων Ι), Άθήνα (1983³) 79-92.
4. Για τά παραπάνω βλ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ό.π., ίδίως 13-28 (γεωγραφικά, έθνολογικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά τής Νότιας Άραβίας), 30-34 (διωγμοί τών χριστιανών και συγκρότηση του Χριστιανικού Όμηρικού Κράτους), 338-340, 378 (νο- ποίαραβες άγιοι τής Έκκλησίας μας). Νά σημειώσουμε έδώ ότι εύελπιστούμε νά προσφέρουμε προσεχές στό έλληνικό κοινό τήν ιστορία του νοποαραβικού χριστιανισμού και τά μαρτύριά του, όί περισσότερες πηγές τών όποιών δέν έχουν έκδοθεί στά έλληνικά.
5. *Martyrium Sancti Arethae et Sociorum in civitate Negran* (ed. E. Carpentier): Acta Sanctorum, Octobris, 10 (1869) 736F-737A.
6. *Martyrium Sancti Arethae*, ό.π., 758E. Πρβλ. και 728D.
7. Βλ. ένδεικτικά HERMANN VON WISSMANN — MARIA HÖFNER, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1952, 4), Wiesbaden 1953, 229.
8. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Δ. ΖΙΑΚΑΣ, *Ίστορία τών Θρησκευμάτων, τ. 2, Τό Ίσλάμ*, Θεσσαλονίκη 1988³, 56, όπου και ή (ένισχυτική τών απόψεών μας) έκτίμηση ότι «τό θρησκευτικό υπόβαθρο τής νότιας Άραβίας (σ. Ξ. ό λόγος είναι γενικά για ή θρησκευτικό- τη τών νοποαραβών κι όχι για τόν χριστιανισμό) έδωσε πολλά παραδείγματα εύλάβειας στον ιδρυτή του Ίσλάμ και ίδίως ή άπόλυτη άφοσίωση στό θέλημα τής θεότητας που έδειχναν όί Νότιοι Άραβες, πρΰγμα που άποτελεί και ή βασική άρχή τής θρησκείας του Ίσλάμ, όπως και τό όνομά του δηλώνει». Για τό σύγχρονο διάλογο πάνω στό εύρύτερο ζήτημα τών θρησκεια- κών δεδομένων που διαμόρφωσαν τό κήρυγμα του Μωάμεθ, βλ. ένδεικτικά J. FUECK, *The Originality of the Arabian Prophet: Studies on Islam* (ed.-tr. Merlin L. Swartz), Oxford 1981, 86-98.
9. REYNOLD A. NICHOLSON, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1930, 26-27, STEPHAN & NANDY RONART, *Lexikon der Arabischen Welt*, Zürich-München 1972, 190.
10. ΠΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, ό.π., 104-105. Πρβλ. και ΑΛΥ ΝΟΥΡ, *Τό Κοράνιο και τό Βυζάντιο* («Άθηνά», Σύγγραμμα περιοδικών τής έν Άθήναις Έπιστημονικής Έταιρείας, Σειρά διατριβών και μελετημάτων 8), Έν Άθήναις 1970, 49-52, όπου άκολουθείται μέν άλλη χρονολογική ταξινόμηση τών κορανικών κεφαλαίων, αλλά και πάλι ή σούρα 85 τοποθετείται σε πρώιμη περίοδο (τής Μέκκας, 610-622, τήν όποία άκολουθεί αυτή τής Μεδίνας, 622-632), και μάλιστα είναι 27η επί συνόλου 86 σουρών τής περιό- δου αυτής.
11. IRFAN SHAHID, *Byzantium in South Arabia*: Dumbarton Oaks Papers 33 (1979) 73.
12. Δηλαδή δευτέρου κατά σειρά διαδόχου του Μωάμεθ (περ. 570-632), μετά τόν πρώτο χαλίφη Άμπού Μπάκρ (632-634).
13. Για ή μνεία του στις πηγές βλ. J.W. HIRSCHBERG, *Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen*: Rocznik Orientalistyczny 15 (1939-1949), 327, σμ. 11.
14. GUILLAUME, ό.π., 18, FARIS, ό.π., 80-81 και 82, όπου παρόμοιο περιστατικό συνδέεται και μέ τόν τάφο του Harith ibn-al-Thamir.
15. SHAHID, *Byzantium*, ό.π., 75-76.
16. *Geschichte der Perser*, ό.π., 200-201.
17. WALTER EMIL KAEGI, *Abbasid Caliphate: The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991, I, 2.
18. SHAHID, *Byzantium*, ό.π., 82.
19. SHAHID, *Byzantium*, ό.π., 82-83.
20. Α' και Β' έπιστολή του έπισκόπου Συμεών, αντίστοιχα στό: ARTHUR JEFFERY, *Christianity in South Arabia: The Moslem World* 36 (1964) 210, και IRFAN SHAHID, *The Martyrs of Najran. New Documents* (Subsidia Hagiographica 49), Bruxelles 1971, 50.
21. Β' έπιστολή Συμεών, στό SHAHID, *Martyrs*, ό.π., 64.
22. Σχετικά μέ τής υποθέσεις αυτές, βλ. SHAHID, *Byzantium*, ό.π., 85-87.

23. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, δ.π., 63. Ένδελεχὴ ἐξέταση τῶν νόμων τῶν Ὀμηριῶν, οἱ ὅποιοι ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση προγράφονται στὸν Γρηγόριο, βλ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, δ.π.

24. Τὶς σχετικὲς μουσουλμανικὲς ἀφηγήσεις παραθετῆται ὁ J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* (4. Heft), Berlin 1889. 132-133, 192-193. Βλ. καὶ RICHARD BELL, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (Islam and the Muslim World 10), London 1968², 178, MAXIME RODINSON, *Mohammed* (tr. Anne Carter), Middlesex 1985⁶, 271. Πρβλ καὶ SHAHID, *Martyrs*, δ.π., 193.

25. LAMMENS, δ.π., 662. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ θέση πού κατεῖχε εἰδικά ὁ νοτιοαραβικὸς χριστιανισμὸς (κι ὄχι ὁ Χριστιανισμὸς γενικά) στὰ μῦθα τοῦ Μωάμεθ, εἶναι ἰσῶς ἐνδεικτικὲς οἱ κορανικὲς σοῦρες «Ἡ Ἀγγελάδα» (2, 62) καὶ «Τὸ Στάδιο τοῦ Τραπεζιοῦ» (5, 69), πού μνημονεύουν ξεχωριστὰ Ἰουδαίους, Χριστιανούς καὶ Σαβαίους. Κατὰ μία ἀποψη - ἡ ὁποία ὅμως δέν εἶναι καὶ ἡ κυρίαρχη - ὡς Σαβαῖοι δηλώνονται οἱ νοτιοάραβες χριστιανοὶ (δηλαδή κάτοικοι τῆς χώρας τοῦ Σαβά) σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τοὺς χριστιανούς τοῦ βορρᾶ. Βλ. BELL, δ.π., 60. Βλ. ἀντίθετα ΤΟ ΙΕΡΟ ΚΟΠΑΝΙΟ, δ.π., 953 σμ. 4, καὶ ΖΙΑΚΑ, δ.π., 80, 403.

26. BELL, δ.π., 182.

27. L. DUCHESNE, *L' Eglise au VI siecle*, Paris 1925, 293.

28. Βλ AXEL MOBERG, *Nadjan*: The Encyclopedia of Islam (old edition) 3 (1936) 825, F.E. PETERS, *Jerusalem and Mecca. The typology of the Holy City in the Near East* (New York University Studies in Near Eastern Civilization 11), New York - London 1986, 70, καὶ γενικά LAMMENS, δ.π., 669-688.

29. Β' ἐπιστολή Συμεών, σὸ SHAHID, *Martyrs*, δ.π., 60.

30. Γιά τὸ θέμα αὐτό, ὅπως καὶ γιά ὄλο τὸ ζήτημα τῆς ναγρανικῆς διασπορᾶς πού θίγουμε ἐδῶ, βλ. τὴν ἐρευνα τοῦ SHAHID, *Byzantium*, δ.π., 76-79.

31. Χαρακτηριστικὰ σημειώνει ὁ SHAHID, *byzantium*, δ.π., 79:

« It is interesting to note that the church as a votive shrine appealed to both Muslims and Christians, an instance of Christian-Muslim symbiosis. This common appeal may be traced back to pre-islamic days, when the Arabs used to make vows to the saints of the place or of the region and continued to do so after the Islamization of Syria. In the case of vows to the saints of Najran in Islamic times, the practice was probably facilitated by the fact that the martyrs were Arabs with whom those who made the vows had a certain affinity».

32. Ἦδη τὸ 1972 ὁ Χρυστιδὴς εἶχε θέσει τὸ ἐρώτημα. Βλ. VASSILIOS CHRISTIDES, *The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca 530 AD)*: Annales d' Ethiopie 9 (1972) 118. Γιά ὀρισμὲνα σημεῖα τέτοιας ἐπίδρασης, βλ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, δ.π., 432 σμ. 49, 440 σμ. 89, 448 σμ. 110, 471 σμ. 65.

33. Γιά τὶς φάσεις καὶ τοὺς πρωταγωνιστὲς τοῦ βυζαντινομουσουλμανικοῦ διαλόγου βλ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Ι. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Τούρκων ἀπὸ τοῦ ἐνδεκάτου αἰῶνος μέχρι τοῦ 1821*, τ.Α', Ἀθῆναι 1955, 69, 82, 99-100, ANASTASIOS YANNOULATOS, *Various Christian Approaches to the Other Religions (A Historical Outline)*, Athens 1971, 38-40, ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, δ.π., 27-30, ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ, *Ὁ Διάλογος τῶν Χριστιανῶν μὲ τὸ Ἰσλάμ. Μία ὀρθόδοξη ἀποψη: Ἐναφορὰ εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986* (Ἐρὰ Μητρόπολις Ἑλβετίας - Ἱδρυμα διὰ τὴν χριστιανικὴν ἐνότητα Atef Danial) τ.Α', Γενεύη 1989, 213-232. Πρβλ. καὶ ΠΕΤΡΟΣ Β. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, *Ἡ Ὀρθοδοξία σὸ Σταυροδρόμι* (Ἐκκλησία, Κοινωνία, Οἰκουμένη 4), Ἀθῆναι 1992, 191-203.

34. Εἶναι ὀλότελα ἄλλο θέμα οἱ θρησκευτικοὶ τύπου πόλεμοι ἐνὸς κράτους, ἔστω καὶ χριστιανικοῦ. Δέν εἶναι, ὡστόσο, τοῦ παρόντος ἡ ἀνάπτυξη αὐτοῦ τοῦ θέματος.

35. Γιά τὸν Ἰσλαμικὸ αὐτὸ «θεσμὸ», βλ. ΗΛΙΑ Δ. ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΗ, *Ὁ Ἱερός Πόλεμος τοῦ Ἰσλάμ «Τζιχάντ». Σύστασι - Καθιέρωση - Σύγχρονες ἐφαρμογές του*, Θεσσαλονίκη 1989.

36. ΙΜΠΝ ΜΠΑΤΤΟΥΤΑ, *Ταξίδια σπὴν Ἀσία καὶ τὴν Ἀφρική 1325-1354* (εἰσαγ.-μτφρ.-σμ. Σίσσυ Σιαφάκα), Ἀθῆναι 1990, 142.

37. Ὁ Ἱμπν Μπαπούτα σημειώνει λάθος ὄνομα. Πρόκειται γιά τὸν αὐτοκράτορα Ἄνδρόνικο Β' Παλαιολόγο (1282-1328), ὁ ὁποῖος εἶχε παραιτηθεῖ τὸ 1328, ἐγῆνε μοναχὸς καὶ παραχώρησε τὸ θρόνο στὸν ἐγγόνου τοῦ Ἄνδρόνικο Γ' (1328-1341). Βλ. ΙΜΠΝ ΜΠΑΤΤΟΥΤΑ, δ.π., 137 σμ. 1 τοῦ ἐκδότῃ. Γιά τὸν Ἄνδρόνικο Β', τὸν ὁποῖο ὁ Ὄστρογκόρσκυ χαρακτηρίζει «φανατικὸ ὀρθόδοξο αὐτοκράτορα», καὶ τὴν ἀνθενωτικὴ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ του, βλ. GEORG OSTROGORSKY, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους* (μτφρ. Ἰωάννη Παναγόπουλου), τ. Γ', Ἀθῆναι 1981, 167-196.

