

Ο ΑΓΙΟΣ ΙΕΡΩΝΥΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΑΡΑΚΗΝΟΙ ΤΗΣ ΣΥΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΗΣ: ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟΥΣ ΒΙΟΥΣ ΤΟΥ ΜΑΛΧΟΥ ΤΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΛΑΡΙΩΝΟΣ

Konstantin M. Klein

Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Γερμανία

Ο Άγιος Ιερώνυμος δεν υπήρξε μόνο ένας από τους σημαντικότερους θεολόγους της εποχής του και ένας ακούραστος μεταφραστής της Αγίας Γραφής και άλλων κειμένων. Κατέγραψε, επίσης, με ακρίβεια το περιβάλλον του και ασκήθηκε σε διάφορα λογοτεχνικά είδη. Το παρόν άρθρο επιχειρεί να αναλύσει την εικόνα των Αράβων στο έργο του με βάση δύο αγιολογικά του κείμενα. Από τους τρεις Βίους μοναστικών προσωπικοτήτων του Ιερώνυμου, θα μας απασχολήσουν εδώ δύο από αυτούς: οι Βίοι του Μάλχου του Μοναχού και του Αγίου Ιλαρίωνος, οι οποίοι εμπεριέχουν δύο πολύ διαφορετικές θεωρήσεις σχετικά με την εικόνα των Αράβων στην Ύστερη Αρχαιότητα. Στο *Βίο του Μάλχου* οι Άραβες παρουσιάζονται ως ληστές που λυμαίνονται τα ανατολικά σύνορα της αυτοκρατορίας, απολίτιστοι και ανεπίδεκτοι μαθήσεως. Αντίθετα, οι Άραβες κάτοικοι της Ελούσας στο Νέγκεβ προβάλλονται αρκετά διαφορετικά στο *Βίο του Ιλαρίωνος*, ως πρόθυμοι να απαρηθθούν τα ημι-βαρβαρικά τους έθιμα και να ασπαστούν το Χριστιανισμό. Στο άρθρο αυτό θέλω να εντάξω αυτές τις δύο περιπτώσεις στο ιστορικό και κοινωνικοπολιτιστικό τους πλαίσιο και να ερευνήσω στη συνέχεια τις επιπτώσεις μιας τέτοιας ερμηνείας.

Ο Ιερώνυμος είχε κάθε λόγο να διαμαρτύρεται για τις *maledicorum voces*¹ που ασκούσαν κριτική στα γραπτά του και έφταναν στο σημείο να αμφισβητούν ακόμη και την ύπαρξη των Αγίων, που παρουσίαζε. Στα τέλη του 19ου αιώνα η έρευνα φαινόταν να οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι πρωταγωνιστές των Βίων του Ιερώνυμου υπήρξαν αποκνημάτα της φαντασίας του². Πρόσφατες, ωστόσο, μελέτες όπως εκείνες των Ilona Opelt και Stefan Rebenich, επιβεβαίωσαν την ιστορική αξία αυτών των κειμένων. Οι δύο σύγ-

1. Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος* 1, 6.

2. WEINGARTEN (1877) 26-27.

χρονοι μελετητές υποστήριξαν ότι τα κείμενα αυτά μπορούν και πρέπει να χρησιμοποιηθούν ως πηγές για την πολιτιστική ιστορία της εποχής, καθώς περιέχουν έγκυρες εθνογραφικές και γεωγραφικές πληροφορίες³. Οι Βίοι του Μάλχου του Μοναχού και του Αγίου Ιλαρίωνος επιβεβαιώνουν αυτή τη θεώρηση· μολονότι οι πρωταγωνιστές τους αποτελούν φανταστικούς χαρακτήρες, τα αποσπάσματα που αφορούν τους Άραβες πριν την έλευση του Ισλάμ περιέχουν σημαντικές πληροφορίες που επιβεβαιώνονται και από άλλες πηγές και εμπλουτίζουν τις γνώσεις μας σχετικά με τους κατοίκους της Συριακής και της Παλαιστινιακής ερήμου. Στη συνέχεια, επομένως, όταν θα εξετάζουμε τον τρόπο ζωής των Σαρακηνών σύμφωνα με τον Ιερώνυμο δεν θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στην ιστορικότητα ορισμένων επεισοδίων, αλλά στο εθνογραφικό πλαίσιο, όπως παρουσιάζεται σε αυτά τα αγιολογικά κείμενα.

1. Οι Σαρακηνοί στο Βίο του Μάλχου του Μοναχού

Στο Βίο του Μάλχου ο Ιερώνυμος περιγράφει τα γεγονότα ως πλασματικός αυτόπτης μάρτυρας. Όταν επισκέφθηκε το χωριό Μαρώνεια στα περικόχωρα της Αντιόχειας στα 374 μ.Χ., άκουσε έναν ηλικιωμένο ασκητή, που ονομαζόταν Μάλχος, να διηγείται τη ζωή του. Ο Μάλχος γεννήθηκε στα περικόχωρα της Νίσιβης και εγκατέλειψε την οικογενειακή εστία, πριν καλά καλά ενηλικιωθεί, προκειμένου να ασπασθεί το μοναχικό σχήμα. Εξαιτίας της γεινίασης με την Περσία και τη ρωμαϊκή στρατιωτική παρουσία κατά μήκος της οχυρωμένης συνοριακής ζώνης (limes), δεν ήταν δυνατό να κατευθυνθεί ανατολικά (*propter uicinam Persidem et Romanorum militum custodiam*)⁴. Αυτό αποτελεί μια ενδιαφέρουσα πληροφορία σχετικά με την αποτελεσματικότητα της συνοριακής ζώνης, καθώς, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ιερώνυμου, τα σύνορα προφανώς λειτουργούσαν και περιόρισαν την πορεία του νέου ασκητή μέσα στα πλαίσια του limes. Ο Μάλχος, επομένως, έπρεπε να κινηθεί δυτικά κι έτσι κατευθύνθηκε προς μια μονή στην περιοχή της σημερινής Συρίας. Λίγο αργότερα, ωστόσο, αποφάσισε να επισκεφθεί τη μητέρα του στην Νίσιβη και παρατήρησε τα ακόλουθα σχετικά με την προετοιμασία του ταξιδιού του:

De Beroea Edessam pergentibus, uicina est publico itineri solitudine, per quam Saraceni incertis semper sedibus huc atque illuc uagantur.

3. OPELT (1979) 153-155, 177· REBENICH (2009) 13-27.

4. Ιερώνυμος, *Βίος Μάλχου μοναχού* 3, 2.

*Quae suspicio frequentium in illis locis uiatorum congregat, ut imminens periculum auxilio mutuo declinetur*⁵.

Αν και επιγραφικές πηγές που καταγράφουν εξεγέρσεις Σαρακηνών στην ενδοχώρα της Παλμύρας, μαρτυρούνται ήδη κατά τον τρίτο αιώνα, ο κίνδυνος από νομαδικούς πληθυσμούς δεν φαίνεται να ήταν γενικευμένος⁶. Ωστόσο, οφείλουμε να διαπιστώσουμε ότι ήδη από τις αρχές της Ύστερης Αρχαιότητας οι μνείες επιθέσεων από Σαρακηνούς αυξάνονται σημαντικά. Με βάση τις υπάρχουσες πηγές, παραμένει πάντως ασαφές πόσο επικίνδυνες υπήρξαν οι επιθέσεις αυτές για την Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Αντιθέτως, το συμπέρασμα που επιτρέπουν οι πηγές και το οποίο εμπεριέχεται και στο *Βίο του Μάλχου*, είναι ότι οι πληθυσμοί της Ύστερης Αρχαιότητας φοβούνταν τους Άραβες, η εικόνα των οποίων τόσο στις ιστορικές όσο και στις αγιολογικές πηγές συχνά αναδιαμορφώνεται με λογοτεχνικό, μάλλον, τρόπο και σχηματίζει στερεότυπα. Σε αντίθεση με την παλαιότερη βιβλιογραφία, που παρουσιάζει το ανατολικό *limes* ως ένα στατικό αμυντικό σύστημα απέναντι στους Πέρσες εξωτερικά και στις αραβικές επιδρομές εσωτερικά, νεώτερες μελέτες προβάλλουν μια διαφορετική θεώρηση. Σύμφωνα με αυτές, η συνοριακή γραμμή πρέπει να ειδωθεί μάλλον σε ένα ευρύτερο πλαίσιο παρά ως απλή ανάσχεση των αραβικών φυλών. Οι ανασκαφές και οι έρευνες του Γερμανικού Αρχαιολογικού Ινστιτούτου (DAI) στο συριακό *limes* απέδειξαν ότι το υστερορωμαϊκό συνοριακό σύστημα αποτελούνταν από ένα συνδυασμό από *castella* και οχυρωμένους οικισμούς. Η θέση και η κατανομή τους στο χώρο ακολουθούσε μια γεωγραφική και κλιματική διάταξη, που ταυτίζεται με τα όρια της προσοδοφόρας αγροτικής παραγωγής (με όριο της τα περισσότερα από 200 χιλιοστά ετήσιας βροχής⁷). Για τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και την Περσία η διατήρηση αυτής της διάταξης ήταν σημαντική. Εκτός από τις οικονομικές παραμέτρους του εγχειρήματος, η μετατόπιση των κάστρων προς την κατεύθυνση της ερήμου θα το καθιστούσε αδύνατο εξαιτίας των αντίξοων συνθηκών της περιοχής για τους στρατιώτες. Οι περιοχές πέρα από το *limes*, ωστόσο, δεν αποτελούσαν Περσικό έδαφος, παρά ένα πλατύ «no man's land», που κατοικούνταν από Σαρακηνούς. Ήταν βεβαίως σαφές ότι οι φυλές δεν επρόκειτο να σεβαστούν τεχνητά σύνορα –παρεμπιπτόντως ένα

5. Ιερώνυμος, *Βίος Μάλχου μοναχού* 4, 1.

6. Πρβλ. BLECKMANN (2007) 60-61 και *Année Épigraphique* (1948) 136 (επαρχιακοί πληθυσμοί που αφινιδιάστηκαν και σκοτώθηκαν από Σαρακηνούς ενώ προμηθεύονταν με νερό). FINDLATER (2002) 138. PATRICH (1995) 473. Σχετικά με εξεγέρσεις των Σαρακηνών βλ. PARKER (1987) 43-46· πρβλ. επίσης PARKER (1997) 116-117.

7. Πρβλ. KONRAD (2001α) 105-108 και (2001β) 146-147. GICHON (1997) 29. FINDLATER (2002) 142. WHITTAKER (1994) 93-94.

πρόβλημα το οποίο απασχολεί και τα σύγχρονα κράτη της περιοχής. Έτσι οι φυλές μπορούσαν να κυκλοφορούν με σχετική ελευθερία (όπως επίσης και οι έμποροι, αλλά και οι χριστιανοί ασκητές, οι ιαματικές ικανότητες των οποίων ήταν περιζήτητες και από τις δύο πλευρές του *limes*). Η συνοριακή γραμμή αποτελούσε μάλλον μια ζώνη ασφαλούς διακίνησης, παρά ένα οχυρωμένο πλέγμα⁸.

Ο δρόμος που πήρε ο Μάλχος, οδηγούσε προς τις περιοχές εκείνες που υπέφεραν από τις ληστρικές επιδρομές των Σαρακηνών νομάδων. Μολονότι ο ασκητής ταξίδευε με εβδομήντα συνταξιδιώτες, η μοιραία συνάντηση με τους κατοίκους της ερήμου δεν άργησε να έλθει:

*Et ecce subito equorum camelorumque sessores Ismaelitae iruunt, crititis uittatisque capitibus, ac seminudo corpore, pallia et latas calliculas trahentes. [...] non enim ad pugnandum, sed ad praedam uenerant*⁹.

Ο Μάλχος και μια συνταξιδιώτισσά του πιάστηκαν αιχμάλωτοι και οδηγήθηκαν, σύμφωνα με τις τοπογραφικές πληροφορίες της πηγής, σε μια περιοχή πέρα από τον Ευφράτη. Ο *Βίος του Μάλχου* δεν είναι η μοναδική πηγή που μας παραδίδει πληροφορίες σχετικά με απαγωγές από Άραβες. Το *Χρονικό της Αρμπέλλα* (μια πηγή της οποίας η ιστορικότητα είναι αμφισβητήσιμη) μας παραδίδει την ιστορία του επισκόπου Σαχλούπα (258-273 μ.Χ.), ο οποίος απήχθη από Άραβες (*Ēshma'lāyē*) μαζί με έναν σύντροφό του και δύο διακόνους στο δρόμο προς την Κτησιφώντα, και κατάφερε να αποδράσει μετά από τέσσερις μήνες¹⁰. Η αφήγηση του Ψεύδο-Νείλου¹¹, ένα κείμενο που πιθανόν γράφτηκε τον πέμπτο αιώνα¹², αφηγείται την τύχη του Νείλου και του γιου του Θεόδουλου, που απήχθη στη διάρκεια μιας αραβικής επιδρομής στο όρος Σινά. Ο συγγραφέας αφηγείται με λεπτομέρειες τον όντως βαρβαρικό τρόπο ζωής των νομάδων επιδρομέων. Ακόμη κι εάν δεχθούμε ότι το μεγαλύτερο τμήμα του κειμένου αυτού είναι γεμάτο υπερβολές, οι πληροφορίες που μας παρέχει για τη θρησκευτική ζωή των Αράβων πριν την έλευση του Ισλάμ είναι πολύτιμες.

Καθώς ο απηχθείς Μάλχος ήταν ένας χριστιανός ασκητής, αλλά και ο βιογράφος του Ιερώνυμος ένας διάσημος θεολόγος, δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι οι απαγωγείς δεν χαρακτηρίζονται πλέον ως *Saraceni* (όπως στο προηγούμενο πα-

8. Πρβλ. LIEU (1986) 491 και BOWERSOCK (1983) 104. Ο Edward Luttwak, αντιθέτως, θεωρεί ότι υπήρχαν «broad zones of military control» μέσα στις οποίες οι πληθυσμοί έβρισκαν προστασία πίσω από οχυρωμένες συνοριακές περιοχές, πρβλ. LUTTWAK (1976) 159.

9. Ιερώνυμος, *Βίος Μάλχου μοναχού* 4, 2.

10. *Χρονικό της Αρμπέλλα* 35.

11. Ψευδο-Νείλος, *Διήγημα*.

12. CANER (2009) 76.

ράθεμα), αλλά χρησιμοποιείται γι' αυτούς μια βιβλική ονομασία: ο Ιερώνυμος τους αποκαλεί *Ismaelitae*, ονομασία που στο εξής θα αντικαταστήσει στα χριστιανικά κείμενα τον όρο *Saraceni*, δόκιμο στις ειδωλολατρικές πηγές. Η ονομασία αναφέρεται στον Ισμαήλ, γιο του Αβραάμ από τη δούλη Άγαρ¹³. Η περιγραφή των Ισμαηλιτών του Ιερώνυμου θυμίζει αρκετά, για παράδειγμα, αυτήν του Αμμιανού Μαρκελλίνου¹⁴: οι Άραβες κυκλοφορούν ημίγυμνοι, ιππεύουν άλογα και καμήλες, ενώ σ' αυτούς ακόμη και οι ρόλοι των φύλων είναι ασυνήθιστοι. Αυτό γίνεται φανερό, όταν ο Μάλχος καλείται να διαβιάσει τα σέβη του στη σύζυγο του φυλάρχου. Το επεισόδιο αυτό δεν αποτελεί επαρκή απόδειξη για την ύπαρξη ενός πρωτοαραβικού μητριαρχικού συστήματος, όπως το αντιλαμβάνεται ο Irfan Shahīd, που παραπέμπει σε αυτό το χωρίο¹⁵. Μάλλον θυμίζει την άσκηση εξουσίας από χήρες ηγεμόνων στην Ανατολή, όπως η Ζηνοβία ή η Μαυία¹⁶. Το να περιβάλλεται με εξουσία μια γυναίκα αποτελούσε μια έννοια τόσο μακρινή σε σχέση με το ιδανικό του Ρωμαίου *pater familias*, ώστε να θεωρείται ως αντίποδας των παραδοσιακών δυναμικών μεταξύ των δύο φύλων.

2. Ο προσηλυτισμός της Ελούσας στο Νέγκεβ στο Βίο του Αγίου Ιλαρίωνος¹⁷

Το κεντρικό θέμα του δεύτερου Βίου του Ιερώνυμου, που θα εξεταστεί εδώ, είναι η απόδραση του ασκητή Ιλαρίωνος από τον κλοιό των ενθουσιωδών οπαδών του. Ο ασκητής αυτός φέρεται να διέσχισε σχεδόν όλη τη Μεσόγειο αναζητώντας ησυχία και ερημία, ώσπου να φτάσει στην Κύπρο, τον στόχο της αναζήτησής του. Πριν από αυτόν τον σημαντικό σταθμό, ωστόσο, πέρασε και από την Ελούσα, την πρωτεύουσα της Τρίτης Παλαιστίνης:

[Q]uod uadens in desertum Cades ad unum de discipulis suis uisendum, cum infinito agmine monachorum peruenit Elusam, eo forte die, quo anniuersaria sollemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregauerat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est. Sed et ipsum oppidum ex magna parte semibarbarum est propter loci situm. Igitur audito quod sanctus Hilarion

13. Γένεση 16, 10-11. Πρβλ. MILLAR (2005) 297-314 και ΣΑΧΑΣ (2001).

14. Πρβλ. Αμμιανός Μαρκελλίνος 14, 4, 3-7 και 23, 6, 13.

15. SHAHID (1984) 286.

16. Πρβλ. σχετικά με τη Ζηνοβία: HARTMANN (2001) 242-351 και τη Μαυία: BOWERSOCK (1983) 477-495. SCHMITT (2003) 163-179.

17. Βλ. επίσης το σχετικό μου άρθρο που περιέχει περισσότερες λεπτομέρειες: KLEIN (υπό έκδοση 2013).

praeteriret – multos enim Saracenorum arreptos a daemone frequenter curauerat –, gregatim ei cum uxoribus et liberis obuiam processere, submittentibus colla et uoce Syra: “Barech”, id est, “Benedic”, inclamantes. Quos ille blande humiliterque suscipiens obsecrabat ut Deum magis quam lapides colerent, simulque ubertim flebat caelum spectans et se pollicitans, si Christo crederent, ad eos se crebro esse uenturum. Mira Domini gratia: non prius eum abire passi sunt quam future ecclesiae limitem mitteret, et sacerdos eorum, ut erat coronatus, Christi signo denotaretur¹⁸.

Παρόμοιες περιγραφές μαζικών προσηλυτισμών στον Χριστιανισμό από Άραβες απαντούν στους τρεις *Βίους του Συμεών Στυλίτη*, ενώ οι εκκλησιαστικοί ιστορικοί της Θεοδοσιανής περιόδου αναφέρονται στο πώς οι φυλές του Ζώκομου και της Μαυίας ασπάστηκαν τον Χριστιανισμό. Ο Κύριλλος ο Σκυθοπολίτης παραδίδει μια ιδεατή περίπτωση προσηλυτισμού μιας αραβικής φυλής στον *Βίο του Ευθυμίου*, στον οποίο περιγράφει πώς ο Ασπέβετος και η φυλή του απαρνήθηκαν το νομαδικό τρόπο ζωής¹⁹. Από την άποψη της αφηγηματικής δομής, ωστόσο, τα πλησιέστερα κείμενα σε αυτό του *Βίου του Ιλαρίωνος* αποτελούν ένα επεισόδιο στον *Βίο του Πέτρου του Ίβηρα*, γραμμένο από τον Ιωάννη Ρούφο τον πέμπτο αιώνα, καθώς και η ιστορία του προσηλυτισμού του Νατζράν από κάποιον Φημιούν, όπως παραδίδεται στον *Βίο του Προφήτη του Ιμπν Ισχάκ* και στην *Ιστορία του ατ-Τάμπαρι*²⁰.

2.1. Οι κάτοικοι της Ελούσας

Ο Αμμιανός Μαρκελλίνος υπήρξε ο πρώτος που παρατήρησε την αλλαγή στην ορολογία σχετικά με την ονομασία των αραβικών φυλών, ότι δηλαδή στην εποχή του οι σκηνίτες Άραβες ονομάστηκαν Σαρακηνοί, αντικαθιστώντας έτσι τον

18. Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος* 16.

19. Πρβλ. σχετικά με τον Ζώκομο: Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 6, 38, 14-16, σχετικά με την Μαυία: Σωκράτης ο Σχολαστικός, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 4, 36 και Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 6, 38. Πρβλ. επίσης Θεόδωρος Αναγνώστης, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 185, ο οποίος ισχυρίζεται ότι η Μαυία είχε ήδη ασπαστεί τον Χριστιανισμό και τον ρωμαϊκό τρόπο ζωής πριν η φυλή της συναντήσει έναν άγιο που ονομαζόταν Μουσίς, ο οποίος, σύμφωνα με άλλες πηγές, προσηλύτισε τη φυλή και έγινε ο επίσκοπός της. Σχετικά με τον Ασπέβετο βλ: Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος Ευθυμίου* 18-21.

20. Πρβλ. Ιωάννης Ρούφος, *Βίος Πέτρου του Ίβηρα* 118· Ιμπν Χισάμ, *Sīra* I 20-22 και ατ-Τάμπαρι I 922.

ασαφή όρο «Άραβες», ο οποίος με τη σειρά του πλέον χρησιμοποιούνταν αποκλειστικά για τους κατοίκους της *Provincia Arabiae*²¹. Επομένως, είναι αξιοσημείωτο ότι ο Ιερώνυμος, γράφοντας χωρίς να έχει γνώση του Αμμιανού, χρησιμοποίησε τον όρο «Σαρακηνοί» και όχι «Άραβες» στο προαναφερθέν χωρίο²². Αυτό μάλλον υποδηλώνει ότι εννοούσε όχι μόνο τους αστικούς πληθυσμούς της κόμης Ελούσας, αλλά και τους νομάδες, που κατοικούσαν στη γειτονική έρημο και που μετέβαιναν στην πόλη για την πανήγυρη. Από το στοιχείο αυτό μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το τέμενος της Ελούσας, που προφανώς χρονολογείται στην περίοδο που η πόλη υπήρξε προπύργιο των Ναβαταίων, μάλλον λειτουργούσε με τον ίδιο τρόπο, όπως και άλλα προ-ισλαμικά Αραβικά κέντρα λατρείας, όπως η Πέτρα, η Ταΐφ, ή τα ιερά κοντά στη Μέκκα. Το ιδιαίρο στοιχείο στην Ελούσα ήταν σίγουρα ο συγκρητισμός της ρωμαϊκής λατρείας της Αφροδίτης και της πρωτο-αραβικής ειδωλολατρίας σ' ένα ιερό της εποχής των Ναβαταίων.

Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Ιερώνυμος επαληθεύει το επιχείρημα του Αμμιανού σχετικά με τη νέα ορολογία – καθώς ο Ιερώνυμος δηλώνει ξεκάθαρα ότι η Ελούσα ήταν μία *oppidum ex magna parte semibarbarum*²³. Η περιγραφή των Σαρακηνών ως ημι-βάρβαρων υπονοεί ότι ζούσαν σε κατάσταση ανομίας, ένας τόπος που φανερώνει μάλλον τις ρωμαϊκές αντιλήψεις παρά την πραγματικότητα²⁴. Στους Βίους αγίων, οι πρωταγωνιστές συχνά εμφανίζονται ως νομοθέτες απέναντι στους Άραβες, προτρέποντας σε συχνές συγκρίσεις με τον Μωυσή. Έτσι ο προσηλυτισμός αποτελεί το πρώτο βήμα προς την «αναπόφευκτη πορεία προς την ανθρώπινη φώτιση»²⁵. σύμφωνα με τον Max Weber, ο οποίος θεωρούσε τον προηγμένο εξορθολογισμό ως το βασικό χαρακτηριστικό της διάκρισης μεταξύ μιας παραδοσιακής από μια παγκόσμια θρησκεία²⁶. Το μοτίβο του προσηλυτισμού ως πολιτισμικής εξέλιξης είναι ιδιαίτερα ανεπτυγμένο στα γραπτά του Θεοδώρητου, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί ως ο πατέρας του στερεότυπου του ευγενούς αγρίου σχετικά με τους Άραβες, καθώς τους παρουσιάζει να έχουν ζωηρή και διεισδυτική νοημοσύνη, αλλά και εγγενή κρίση, που μπορεί να διαχωρίσει την αλήθεια από το ψεύδος:

Καὶ οἱ Νομάδες δέ, οἱ ἡμέτεροι πρόσχωροι - τοὺς Ἰσμαηλίτας λέγω,

21. Αμμιανός Μαρκελλίνος 22, 15, 2: *Scenitas [...] Arabas, quos Saracenos nunc appellamus* - πρβλ. HOYLAND (2009) 392-393 και MACDONALD (2009) 297.

22. Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος* 16, 2.4.

23. Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος* 16, 3.

24. Πρβλ. MACDONALD (2009) 278-279.

25. HEFNER (1993) 6.

26. Πρβλ. HEFNER (1993) 7.

τοὺς ἐν ταῖς ἐρήμοις βιοτεύοντας καὶ μηδὲν τῶν Ἑλληνικῶν ξυγγραμμάτων ἐπισταμένους - ἀγγινοῖα καὶ ξυνέσει κοσμοῦνται καὶ διάνοιαν ἔχουσι καὶ ξυνιδεῖν ἀληθὲς δυναμένην καὶ διελέγξει τὸ ψεῦδος²⁷.

2.2. Η πανήγυρις κι ο ιερέας

Ο Ιερώνυμος γράφει ότι οι Άραβες της Ελούσας και των περιχώρων της συγκεντρώνονταν για να γιορτάσουν την ετήσια πανήγυρη προς τιμήν της Αφροδίτης, που λατρευόταν εξαιτίας του Εωσφόρου. Γνωρίζουμε, επίσης, καλά ότι ανάλογες εορτασίες λάμβαναν χώρα στις περιοχές της Ταΐφ και της Μέκκας και τις επισκέπτονταν Άραβες έμποροι²⁸. Αυτές οι πανηγύρεις ήταν αποτέλεσμα τοπικών κοινοπραξιών και κατά τη διάρκειά τους η χρήση όπλων ήταν απαγορευμένη²⁹. Στον *Βίο Ιλαρίωνος*, ο Ιερώνυμος περιγράφει τον στεφανηφόρο ιερέα, *sacerdos*, [...] *ut erat coronatus*: τέτοιοι στέφανοι επιβίωσαν έως πολύ αργότερα, στις απαρχές του Ισλάμ, ως σημάδια ότι οι προσκυνητές εξαιρούνταν από τους συνήθεις κανόνες που όριζαν τις σχέσεις μεταξύ των φυλών³⁰. Το πλήθος που λατρεύει την Αφροδίτη, μας θυμίζει τους Άραβες στη Νατζράν, που χόρευαν γύρω από έναν φοίνικα, ή εκείνους, που περιφέρονταν γύρω από τον στύλο του Συμεών του Στυλῆ³¹. Από χριστιανικής άποψης αυτό το είδος της λατρείας θεωρούνταν τουλάχιστον ανάρμοστο και παράλογο· ακόμη και σημερινές περιγραφές αυτών των τελετών δεν τις παρουσιάζουν με ουδέτερο τρόπο³². Δεν ξενίζει, επομένως, το ότι ο Ιλαρίων ζητά από του κατοίκους της Ελούσας να λατρεύσουν

27. Θεοδώρητος ο Κύρου, *Ελληνικῶν Θεραπευτικῆ Παθημάτων* 5, 73. Ένα παρόμοιο στερεοτυπικό μοτίβο επιβίωσε ως τα πρώιμα ισλαμικά κείμενα. Οι νομαδικοί αραβικοί πληθυσμοί χαρακτηρίζονται συνήθως ως συνεπείς, πραγματιστές και οπαδοί της ισότητας, αλλά επίσης και ως άξεστοι και σκληροί (*jilf* και *jāfin*), πρβλ. BINAY (2006) 54 και 73-75.

28. Πρβλ. CRONE (1987) 151-152 με παραπομπές στους Ιμπν Χισάμ, αλ-Τζάχιζ, Ιμπν Σάαντ, ατ-Τάμπαρι και αλ-Ουακίντι.

29. CRONE (1987) 155-156 και 172-177. Αξίζει να σημειωθεί ότι η Μέκκα δεν υπήρξε κέντρο προσκυνήματος κατά την προ-ισλαμική εποχή· ακόμη και σήμερα αυτό είναι σαφές, καθώς οι περισσότερες τελετουργίες που συνδέονται με το χατζ λαμβάνουν χώρα εκτός της πόλης· πρβλ. WELLHAUSEN (1927) 79-81 και DONNER (2010) 29.

30. Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος* 16, 6· πρβλ. CRONE (1987) 183· σχετικά με στέφανους προσκυνητών βλ. GAUDEFRUY-DEMOMBYNES (1923) 285.

31. Θεοδώρητος ο Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία* 26, 13.

32. Στη σύγχρονη βιβλιογραφία παρόμοιες μορφές λατρείας θεωρούνται ως αμαλγάματα «μαγικής αυταπάτης και φετιχιστικού ταμπού»· πρβλ. HEFNER (1993) 6.

*Deum magis quam lapides*³³ – Θεόν αντί λίθων. Θα επιστρέψουμε αργότερα στο ερώτημα, εάν η προτεινόμενη μορφή λατρείας ήταν όντως περισσότερο λογική.

Η μνεία του ιερέα στο κείμενο του Ιερώνυμου αποτελεί εξαίρεση. Μολονότι κολλήγια ή θίασοι ιερέων απαντούν στις εκρωμαϊσθείσες πόλεις-κράτη της ευρύτερης περιοχής (λόγου χάρη στην Παλμύρα) κατά τα ρωμαϊκά πρότυπα³⁴, οι μαρτυρίες σχετικά με Άραβες ιερείς σε άλλες περιοχές είναι εξαιρετικά περιορισμένες, τόσο στις ιστορικές όσο και στις αγιολογικές πηγές. Εάν στηριχθούμε αποκλειστικά στις ελληνο-ρωμαϊκές μαρτυρίες, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι οι αραβικές κοινότητες της Ύστερης Αρχαιότητας δεν είχαν ιερείς, καθώς το μόνο τεκμήριο που διαθέτουμε είναι η ασαφής περιγραφή του στεφανιφόρου ιερέα στον Ιερώνυμο και η αφήγηση του Ψευδο-Νείλου. Ο τελευταίος, ωστόσο, περιγράφει μια σκηνή αιματηρής θυσίας, που παραδόξως επιβεβαιώνει τις τελετουργίες εκείνες που ο Julius Wellhausen ονόμασε ‘Gesamtopfer’ (ολικές θυσίες), δηλαδή θυσίες κατά τις οποίες καταναλώνονται όλα τα τμήματα του σφάγιου –ίγνη τέτοιων τελετουργιών επιζούν στις τελετές του χατζ³⁵.

[...] ἀνθρωποθυτεῖν ἀφειδῶς εἰθισμένοις καὶ οἶκτον οὐκ εἰδόσι λαβεῖν τῶν ἀναιρουμένων παιδῶν, κἄν σειρήνια θρηνωδοῦσι δεόμενοι. ἦν δ' οὗτοι μὴ παρῶσι, κάμηλον λευκὴν τῷ χρώματι καὶ ἄμιμον ἐπὶ γονάτων κατακκλίναντες περιέρονται τρίτῳ κύκλῳ καιμένην παμπληθεὶ δολιχεύοντες. ἐξάραχει δέ τις καὶ τῆς περιόδου καὶ ᾠδῆς τῆς εἰς τὸ ἄστρον αὐτοῖς πεποιημένης ἢ τῶν βασιλευόντων ἢ τῶν ἡλικία γήρους σεμνυνομένων ἱερέων, ὃς μετὰ τὴν τρίτην περίοδον, οὐπω τῆς ᾠδῆς παυσασμένου τοῦ πλήθους, ἔτι δὲ ἐπὶ γλώσσης τὸ ἀκροτελεύτιον τοῦ ἐφρυνίου φέροντος, σπασάμενος τὸ ξίφος εὐτόνως παίει κατὰ τοῦ τένοντος καὶ πρῶτος μετὰ σπουδῆς τοῦ αἵματος ἀπογεύεται. καὶ οὕτως προσδραμόντες οἱ λοιποὶ ταῖς μαχαίραις οἱ μὲν σὺν ταῖς θριξὶ μέρος τι βραχὺ τῆς δορᾶς ἀποτέμνουσιν, οἱ δὲ τὸ ἐπιτυχὸν ἀρπάζοντες τῶν σαρκῶν ἀποκόπτουσιν, οἱ δὲ μέχρι σπλάγχχνων χωροῦσι καὶ ἐγκάτων, οὐδὲν τῆς θυσίας καταλιμπάνοντες ἀκατέργαστον ὃ δυνήσεται λοιπὸν ποτε ὀφθῆναι φαίνονται ἡλίῳ οὐδὲ καὶ μυελῶν ἀπέχονται, νικῶντες παραμονῇ τὴν κραταιότητα καὶ σχολῇ περιγιγόμενοι τῆς ἀντιτυπίας³⁶.

33. Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος* 16, 5.

34. KAIZER (2002) 234-242· KRONE (1992) 430-433.

35. Πρβλ. WELLHAUSEN (1927) 120.

36. Ψευδο-Νεῖλος, *Διήγημα* 3, 2-3.

Οι πληροφορίες που αντλούμε σχετικά με Άραβες ιερείς από τις προ-ισλαμικές επιγραφές, δεν έχουν πολλά να προσθέσουν στα παραπάνω. Δύο μόνο επιγραφές από τη χερσόνησο του Σινά μαρτυρούν την ύπαρξη *kāhin* (ιερέως) της αλ-Ούζζα³⁷, ενώ από τα στοιχεία που προκύπτουν από τις αρχαίες βορειοαραβικές επιγραφές, φαίνεται ότι στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες η λατρεία ήταν μάλλον ιδιωτική. Πολλά είδωλα ήταν φορητά, είτε λίθοι λαξευμένοι σε μορφή αγαλμάτων, είτε ξύλινοι ράβδοι³⁸. Η ύπαρξη φορητών ειδώλων υποδηλώνει ένα λατρευτικό περιβάλλον, που ήταν σε θέση να ανασυσταθεί οπουδήποτε, κι επομένως μπορεί να υποθεθεί ότι ο ρόλος των θρησκευτικών ειδικών (religious specialists) σε αυτές τις κοινότητες ήταν λιγότερο σημαντικό σε σχέση με τις αστικές κοινωνίες. Στις τελευταίες συχνά απαντούν περιπτώσεις οικιακών ή οικογενειακών ειδώλων³⁹. Μεγαλύτεροι οικισμοί και πολυπληθέστερες φυλές, ωστόσο, διέθεταν συχνά τα δικά τους ιερά, όπως αυτό της θεάς αλ-Λάτ, στην Ταΐφ⁴⁰, ή της θεάς αλ-Ούζζα, που είχε το ιερό της σε μια κοιλάδα στο δρόμο από τη Μέκκα προς το Ιράκ. Το οίκημα (*buss*) στο οποίο κατοικούσε η θεά λειτουργούσε προφανώς και ως μαντείο⁴¹. Οι φύλακες των ιερών πουλούσαν ή διένεμαν τρόφιμα στους πιστούς. Ο αραβικός όρος για τα πρόσωπα αυτά είναι *sādin*⁴², μια λέξη που ενίοτε μεταφράζεται ως «ιερέας», ενώ στην πραγματικότητα τα καθήκοντά του δεν ήταν λατρευτικά αλλά μάλλον ενεργούσε ως επιτηρητής ή φύλακας των ιερών χώρων (σε χριστιανικό πλαίσιο θα μιλούσαμε για νεωκόρο). Το αξίωμα ήταν κληρονομικό, καθώς ο χώρος που βρίσκονταν τα ιερά, ανήκε στις οικογένειες που τα φύλασσαν. Αυτό σήμαινε ότι οι επιτηρητές κατά βάση δεν ανήκαν φυλετικά στις φυλές που εγκαθίσταντο κοντά σε κάποιο ιερό, καθώς οι οικογένειες των πρώτων δεν ακολουθούσαν τη νομαδική ζωή των φυλών, στις οποίες ανήκαν⁴³.

Εξαιτίας της φύσης των πηγών μας, που είναι κατά βάση γραμμένες από μουσουλμάνους με σκοπό να καταδείξουν την ανωτερότητα του Ισλάμ απέναντι στην ειδωλολατρεία, οι περισσότερες μνείες σε τέτοιους επιτηρητές χρονολογούνται κατά την περίοδο του λυκόφωτος των αραβικών θεοτήτων, όταν δηλαδή τα ιερά τους καταστρέφονταν και οι ίδιοι είτε δολοφονούνταν είτε ασπάζονταν το Ισλάμ. Σε γενικές γραμμές η εικόνα που προκύπτει, περιγράφει ένα

37. *Corpus inscriptionum semiticarum* 2, 611 και 1236· πρβλ. CANER (2009) 96 σημ. 83.

38. Πρβλ. Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām* 21, 15· Ιμπν Σάαντ 56.

39. Πρβλ. LECKER (2005) 25-28.

40. Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām* 9, 7 - 10, 9.

41. Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām* 11, 17.

42. Ιμπν Χισάμ, *Sira* I 55 και DONNER (2010) 35-37.

43. Πρβλ. WELLHAUSEN (1927) 130-131 και 215· επίσης LECKER (2005) 16.

θρησκευτικό τοπίο με μια πληθώρα ιερών λίθων, δέντρων και περιοχών χωρίς όμως την παρουσία ιερέων. Η μορφή των *sādin* εκπλήρωνε βέβαια κάποιους τελετουργικούς ρόλους, αλλά δεν ήταν ιερείς, όπως οι εβραίοι ραββίνοι ή οι μουσουλμάνοι ιμάμηδες. Είναι αμφίβολο, εάν οι πληροφορίες του Ιερώνυμου (και του Ψευδο-Νείλου) σχετικά με τους θρησκευτικούς τελετάρχες έρχονται σε αντίθεση με την εικόνα αυτή, καθώς στην πατερική σκέψη ήταν μάλλον αδιανόγητη η ύπαρξη θρησκευτικής τελετουργίας χωρίς ιερείς – πιθανόν απλώς να προσέθεσαν τις μορφές αυτές στα κείμενά τους. Στην περίπτωση της Ελούσας, είναι πιθανό η περιγραφή του Ιερώνυμου να επηρεάστηκε από την αδιαμφισβήτητη παρουσία κάποιας ρωμαϊκής μορφής λατρείας και του ιερέα της στην περιοχή.

2.3. Η θεότητα

Η θεά που λατρευόταν στην Ελούσα ονομάζεται «Αφροδίτη» από τον Ιερώνυμο. Αυτό αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της *interpretatio Romana*⁴⁴ της αραβικής θεότητας αλ-Ούζζα. Όπως και στην περιγραφή του Ιερώνυμου, το όνομά της δίνεται σχεδόν πάντοτε σε μετάφραση και η ταύτισή της με την Αφροδίτη μαρτυρείται στον Ισαάκ Αντιοχείας. Η αραβική Αφροδίτη ήταν μάλλον μια αστρική θεότητα, παρά η θεά του έρωτα. Η ονομασία της, στα συριακά *Kawkabta*, όπως παραδίδεται από τον Ισαάκ, σημαίνει βασίλισσα των ουρανών. Έτσι, ο Εωσφόρος, που αναφέρει ο Ιερώνυμος, δεν είναι ο διάβολος αλλά ο Αυγερινός, δηλαδή ο πλανήτης Αφροδίτη. Τόσο οι χριστιανικές όσο και οι μουσουλμανικές πηγές που αναφέρονται στην αλ-Ούζζα, την παρουσιάζουν ως κατεξοχήν αιμοδιψή: ο Προκόπιος αναφέρει ότι ο Αλαμούνδαρος φέρεται να κατακρεούργησε τον γιο του αντιπάλου του Αρέθα, φύλαρχου των Γασσανιδών, ως προσφορά στη θεά⁴⁵. Επίσης, ο ίδιος ο Αλαμούνδαρος, σύμφωνα με τις πηγές του ατ-Τάμπαρι, ήταν υπεύθυνος για τη θυσία 400 καλογριών προς τιμήν της αλ-Ούζζα. Στην προαναφερθείσα διήγηση του Ψευδο-Νείλου αναφέρεται επεξηγηματικά ότι οι Άραβες προτιμούν να θυσιάζουν *παῖδας δὲ μάλιστα προσφέρειν σπουδάξουσιν ὄρα καὶ ἡλικίας ἀκμῆ διαφέροντας*⁴⁶ στη θεά. Μία από τις διηγήσεις που περιλαμβάνονται στον *Λεμώνα* του Ιωάννη Μόσχου, προφανώς αναφέρεται σ' αυτήν την τακτική: ένας μοναχός συναντά τρεις Σαρακηνούς που είχαν αρπάξει ένα όμορφο νεαρό αγόρι. Όταν τους ζητά να το

44. Τάκιτος, *Germania* 43.

45. Προκόπιος, *Υπὲρ των πολέμων λόγοι* II 28, 12-13.

46. Ψευδο-Νείλος, *Διήγημα* 3, 2.

αφήσουν ελεύθερο, μαθαίνει ότι δεν τους επιτρέπεται να το ελευθερώσουν, καθώς είχαν υποσχεθεί στον ιερέα τους ότι εάν έπιαναν έναν όμορφο αιχμάλωτο θα τον έφεραν πίσω στη φυλή για να τον θυσιάσουν⁴⁷. Η μνεία της προτίμησης της θεάς για νεαρά άτομα ως προσφορά σ' αυτήν, μάλλον ανάγεται στη διήγηση του Ψευδο-Νείλου.

Το κείμενο του Ιερώνυμου δεν μας παραδίδει συγκεκριμένες πληροφορίες σχετικά με τη φύση της λατρείας ούτε σχετικά με την εμφάνιση του ειδώλου, αν και μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα ήταν λίθινο, δηλαδή ένας *βαίτυλος*, η πιο συχνή μορφή προ-ισλαμικών ειδώλων⁴⁸. Σε γενικές γραμμές, οι θεότητες ήταν σπάνια ανθρωπόμορφες, ενώ θεωρούνταν μάλλον δυνάμεις που μπορούσαν να χειραγωγηθούν, παρά θεότητες που τους άρμοζε λατρεία, όπως αποδεικνύει το παράδειγμα της θεότητας της φυλής Μπάνου Χανίφα: η φυλή διέθετε ένα είδωλο φτιαγμένο από χουρμάδες αναμειγμένους με διαυγασμένο βούτυρο, το οποίο λάτρευαν για μεγάλο χρονικό διάστημα. Όταν, ωστόσο, ξέσπασε λιμός, το έφαγαν.

2.4. Ο προσηλυτισμός

Ο προσηλυτισμός των Αράβων στην Ελούσα από τον Ιλαρίωνα αποτελεί ξεκάθαρο παράδειγμα μαζικού προσηλυτισμού, που οφειλόταν κυρίως στο χάρισμα του Αγίου. Συγκριτικές μελέτες σύγχρονων περιπτώσεων προσηλυτισμού αποδεικνύουν ότι τα θρησκευτικά δόγματα καθαυτά σπάνια αποτελούν το κίνητρο για θρησκευτικές μετατοπίσεις. Οφείλουμε, λοιπόν, να αμφισβητήσουμε την πεποίθηση ότι ο θρησκευτικός προσηλυτισμός είναι αποτέλεσμα δογματικής έλξης και μόνο⁴⁹. Ο Χριστιανισμός, όπως εκπροσωπείτο από έναν Άγιο, όπως τον Ιλαρίωνα, προφανώς και σαγήνευσε όσους ήρθαν σε επαφή μαζί του. Ο προσηλυτισμός στην Ελούσα δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια ιδιαίτερος πολύπλοκη μετάβαση η τοπική θεότητα προφανώς δεν διέθετε βαθιές ρίζες στη ζωή της πόλης, όπως ακριβώς και σε ολόκληρη την περιοχή της Αραβίας, καθώς υπήρχε γενικότερη πενία στη μυθολογία, τις τελετουργίες και τις ιεροτελεστίες⁵⁰. Η υιοθέτηση του Χριστιανισμού δεν αποτέλεσε καμπή τόσο οι αστικοί όσο και οι νομαδικοί αραβικοί πληθυσμοί συνέχισαν να ζουν όπως και πριν. Η αντικατάσταση της αλ-Ούζζα από τον χρι-

47. Πρβλ. Ιωάννης Μόσχος, *Λειμωνάριο* 155.

48. Πρβλ. Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām* 21, 15. Ιμπν Κουτάμπα, *Ma'ārif* 266.

49. Πρβλ. STARK (2006) 9-13.

50. Πρβλ. CRONE (1987) 240.

στιανικό Θεό υπήρξε απλώς μια θρησκευτική υπαναγωγή και δεν απαιτούσε αλλαγές στην κοσμοθεωρία ή στη συμπεριφορά τους⁵¹.

3. Οι Άραβες στο δρόμο του Μονοθεϊσμού

Ο προσηλυτισμός των κατοίκων της Ελούσας από τον Ιλαρίωνα σφραγίστηκε με μια σύντομη τελετή. Χειροτόνησε τον πρώην ειδωλολάτρη ιερέα ως το νέο χριστιανό ιερέα μολιάζοντας το νέο πάνω στο παλαιό. Στο τελευταίο τμήμα αυτού του άρθρου θα εξετάσουμε το εάν ο μετέπειτα προσηλυτισμός στο Ισλάμ έλαβε χώρα με παρόμοιο τρόπο.

Ο προσηλυτισμός στην Ελούσα φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με την ευαγγελική ρήση (Ματθ. 28:19): *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Το κείμενο δεν αναφέρει βαπτίσεις, ούτε αναφέρεται εάν ο Ιλαρίων κατήχησε τους Άραβες. Στο *Βίο Ευθυμίου* του Κύριλλου Σκυθοπολίτη, ωστόσο, η περιγραφή συγκλίνει πολύ περισσότερο με τη νουθεσία του Ιησού, καθώς ο Άγιος φέρεται να συγκάλεσε μια ολόκληρη φυλή στο σπήλαιό του για 40 ημέρες προκειμένου να τους κατηχήσει⁵². Οι προσπάθειες του Ευθυμίου απέδωσαν καρπούς: οι νομάδες όχι μόνο ασπάσθηκαν το Χριστιανισμό και παραμέρισαν την άσωτη ζωή τους, αλλά και εγκαταστάθηκαν μόνιμα σε μια περιοχή. Παρόμοιες περιπτώσεις κατηχήσεων απαντούν και στο πρώιμο Ισλάμ: ο Μωάμεθ έστειλε μικρές ομάδες μουσουλμάνων στη στέπα για να διδάξουν στους νεοφώτιστους Βεδουίνους. Επιπλέον, ένας από τους λόγους της επιτυχίας του Ισλάμ στη Μεδίνα οφείλεται στην ιεραποστολική δράση του Μούσααμπ ιμπν Ουμάρ κατά την εποχή πριν την Εγίρα.

Εκτός από το χάρισμα του Ιλαρίωνος, υπήρχε αναμφισβήτητα κι άλλος ένας λόγος για τους Άραβες της Ελούσας να ασπαστούν το Χριστιανισμό. Η πόλη διέφερε σε σχέση με τη θέση της από μέρη όπως η Ταΐφ, η Μέκκα ή η Με-

51. Πρβλ. CRONE (1987) 240 και NOCK (1933) 7. Μπορούμε ίσως να συγκρίνουμε την περίπτωση της Ελούσας με τα προβλήματα που αντιμετώπισε ο Μωάμεθ στην προσπάθειά του να προσηλυτίσει τους κατοίκους της γενείτειράς του Μέκκας ενώ παράλληλα το Ισλάμ διαδόθηκε με εκπληκτική ταχύτητα στους κατοίκους της Μεδίνας, καθώς αυτοί ήταν σε κάποιο βαθμό εξοικειωμένοι με μονοθεϊστικές ιδέες μέσω των Ιουδαίων που κατοικούσαν εκεί. Πρβλ. PARET (2001) 114-115. CRONE (1987) 235. Συχνά θεωρείται ότι οι παλαιές θεότητες είχαν ατονήσει στη Μεδίνα περισσότερο απ' ό τι στη Μέκκα. Ο Michael Lecker, ωστόσο, απέδειξε ότι η ειδωλολατρία ήταν ακόμη ανθηρή στη Μεδίνα, πρβλ. LECKER (1993) 340-341.

52. Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος Ευθυμίου* 21, 8-10 πρβλ. επίσης FISHER (2011) 37.

δίνα. Αν και βρισκόταν στη μεθόριο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, εξακολουθούσε να είναι κοινωνός ορισμένων στοιχείων της υστερορωμαϊκής «κυρίαρχης κουλτούρας» (Leitkultur). Ωστόσο, φαίνεται ότι τα αγαθά αυτού του πολιτισμού δεν ήταν προσβάσιμα σε όλους⁵³. Συχνά, έχει θεωρηθεί ότι ο Χριστιανισμός προσέφερε σε όσους κατοικούσαν σε αγροτικές περιοχές και σε όσους δεν μιλούσαν την *lingua franca* της εποχής, τα ελληνικά, μια ευκαιρία κοινωνικής ανέλιξης, την οποία στερούνταν εξαιτίας της μη συμμετοχής τους στην ελληνική κουλτούρα⁵⁴. Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, η βασική διαφορά μεταξύ της αλ-Ούζζα και του χριστιανικού Θεού δεν ενέκειτο στη λατρεία, τις ιεροτελεστίες ή το όνομα, αλλά στην αντικατάσταση μιας τοπικής θεότητας με μια παγκόσμια⁵⁵. Ο Κύριλλος Σκυθοπολίτης μας πληροφορεί για κάποιους Άραβες, που σταδιοδρόμησαν στην εκκλησιαστική ιεραρχία. Εκτός από τον Ασέβετο, τον φύλαρχο που προσηλυτίστηκε από τον Ευθύμιο, χειροτονήθηκε επίσκοπος των καταυλισμών και συμμετείχε στη Σύνοδο της Εφέσου, υπήρξε, επίσης, και κάποιος Ηλίας, που είχε αραβική καταγωγή και ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο της Ιερουσαλήμ το 494 μ.Χ.⁵⁶

Ας εξετάσουμε τώρα τις μεθόδους του προσηλυτισμού κατά τα τέλη της Ύστερης Αρχαιότητας, όταν οι Άραβες ασπάστηκαν μια νέα μονοθεϊστική θρησκεία, το Ισλάμ. Η αραβική γλώσσα δημιούργησε έναν νεολογισμό για να χαρακτηρίσει τη θρησκευτική κατάσταση της προ-ισλαμικής περιόδου, τη λέξη *jāhiliyyā*, που συνήθως μεταφράζεται ως άγνοια. Ο όρος είναι μάλλον μεταφραστικό δάνειο (*calque*) από την ομώνυμη λέξη της Καινής Διαθήκης. Η Angelika Neuwirth πρότεινε, επίσης, ότι ο όρος είναι πιθανόν μεταφραστικό δάνειο από την εβραϊκή λέξη *galūt*, «εξορία, διασπορά», μέσω της συριακής λέξης *galūthā*⁵⁷. Οι όροι συνδέονται τόσο ετυμολογικά όσο και σημασιολογικά: στη Μισνά η εξορία θεωρείται ως ένα από τα αίτια της ειδωλολατρείας,

53. FOWDEN (1993) 9 και 59· πρβλ. επίσης, αν και κάπως πιο γενικευμένα, FISHER (2011) 39 και 43.

54. Πρβλ. HOYLAND (2001) 237-238.

55. Πρβλ. FOWDEN (1993) 42.

56. Πρβλ. Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος Ευθυμίου* 60-61. Οι πληροφορίες που διαθέτουμε για τον Ηλία, ωστόσο, είναι αρκετά πενιχρές: γνωρίζουμε ότι μετέβη από την Αίγυπτο στην Παλαιστίνη κατά το 427 μ.Χ., ενώ οι πηγές δεν προσδιορίζουν την καταγωγή του, και ειδικότερα εάν απλώς γεννήθηκε κάπου στην Επαρχία της Αραβίας κι εάν οι πρόγονοί του ζούσαν με αστικό ή νομαδικό τρόπο ζωής. Κατά τη γνώμη μου, οι ερευνητές πρέπει να είναι ιδιαίτερος προσεκτικοί όταν αναφέρονται στους κοινωνικά επιτυχημένους Άραβες χριστιανούς και στο κατά πόσο ο ασπασμός του Χριστιανισμού αυτομάτως οδηγούσε σε οικονομική ανέλιξη, πόσο μάλλον στην απόρριψη του νομαδικού τρόπου ζωής, όπως υπονοεί ο FISHER (2011) 39-45.

57. Πρβλ. NEUWIRTH (2010) 208.

της πορνείας και της αματοχυσίας. Η λέξη *Galūt*, επομένως, παραπέμπει στα ίδια χαρακτηριστικά της αγριότητας και χαμηλής ηθικής στάθμης, στα οποία αναφέρεται και ο Μωάμεθ κατά την περίοδο της *jāhiliyyā* – μια εποχή που για την πρόωμη μουσουλμανική κοινότητα όφειλε να παραδοθεί στη λήθη. Και όντως, το πρώιμο Ισλάμ κατόρθωσε να εξαφανίσει το μεγαλύτερο τμήμα της γνώσης αυτής της περιόδου. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να αποδεχθούμε ουσιαστικά την *damnatio memoriae* των αρχαίων θεοτήτων στις πηγές μας. Κύριο σημείο αναφοράς στην περίοδο του παγανισμού αποτελεί το *Kitāb al-Asnām* (Βιβλίο των ειδώλων) του Ιμπν αλ-Κάλμπι (π. 737-819 μ.Χ.). Γράφοντας μερικές γενιές μετά τις επιτυχίες των πρώτων μουσουλμάνων, σε μια εποχή κατά την οποία η γνώση για τον προ-ισλαμικό τρόπο ζωής έγινε και πάλι της μόδας υπό την εξουσία των Αββασιδών, ο Ιμπν αλ-Κάλμπι συγκέντρωσε τα εναπομείναντα στοιχεία σχετικά με τις αραβικές θεότητες και τις ιεροτελεστίες τους⁵⁸.

Σε αντίθεση με άλλες θεότητες, η αλ-Ούζζα συνέχισε να λατρεύεται έως τις παραμονές του Ισλάμ, όταν ο Μωάμεθ απαγόρευσε τη λατρεία των παγανιστικών θεών. Διέταξε τον Χάλιντ μπν αλ-Ουαλίντ να κόψει τις τρεις ακακίες στην κοιλάδα της Νάγλα, καθώς μία από αυτές θεωρείτο η κατοικία της θεάς. Όταν ο Χάλιντ μπν αλ-Ουαλίντ σήκωσε το τσεκούρι του για να κόψει το τελευταίο δέντρο, μια φρικιαστική μάγισσα με τα δόντια της να τριζούν ξεπετάχτηκε μπροστά του συνοδευόμενη από τον φύλακα του ιερού. Εκείνος προσπάθησε μάταια να ξεσηκώσει τη θεά λέγοντάς της πως, εάν δεν κατάφερε να σκοτώσει τον Χάλιντ, θα έπρεπε να εξαφανιστεί ντροπιασμένη. Το επεισόδιο τελείωσε όταν ο Χάλιντ μπν αλ-Ουαλίντ άνοιξε στα δύο το κεφάλι της μάγισσας, έκοψε το δέντρο και σκότωσε τον φύλακα⁵⁹.

Οι ισλαμικές πηγές υπονοούν ότι στην καθημερινή ζωή οι περισσότερες προ-ισλαμικές θεότητες αποδεικνύονταν υποδεέστερες. Δεν μας εκπλήσσει, λοιπόν, ότι η γενικευμένη καταστροφή των ειδώλων άρχισε, όταν ο Μωάμεθ έστειλε τους συντρόφους του να καταστρέψουν τους βαίτυλους των αρχαίων θεών, οι οποίοι συχνά, λόγω χάρη, κατέληγαν σε δεύτερη χρήση ως κατώφλια των πρώτων μουσουλμανικών τεμενών⁶⁰. Όταν επρόκειτο να καταστραφεί το δημοφιλές ιερό της αλ-Λάτ στο Θακίφ στην περιοχή της Ταίφ, οι κάτοικοι ζήτησαν από τον Μωάμεθ πίστωση χρόνου προκειμένου

58. Το *Kitāb al-Asnām* θεωρείται σε γενικές γραμμές αξιόπιστη πηγή και χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον από μετέπειτα Άραβες ιστορικούς, πρβλ. KLINKE-ROSENBERGER (1941) 18-21.

59. Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām* 15, 7 - 17, 2. Πρβλ. WELLHAUSEN (1927) 104.

60. Πρβλ. Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām* 22, 17 - 23, 16.

να πείσουν τους ανόητους, τις γυναίκες και τα παιδιά⁶¹. Και πάλι ο παγανισμός εξισώνεται με την *άγνοια*. Θα ήταν, ωστόσο, μάλλον απλοϊκό να θεωρήσουμε ότι η ιδέα ενός υπέρτατου θεού ήταν διαδεδομένη στην Αραβία και ότι υπήρχε μια λογική πολιτισμική αλληλουχία, που οδηγούσε από τον ενοθεϊσμό στο μονοθεϊσμό κι επομένως ότι το Ισλάμ σημείωσε την τεράστια επιτυχία του καταφέροντας να κάνει ακόμη και τους χριστιανούς Άραβες να αντικαταστήσουν «τον επιφανειακό Χριστιανισμό τους με μια νέα πίστη, που γεννήθηκε στο δικό τους μυαλό» ως αποτέλεσμα μιας τέτοιας διαδικασίας⁶². Στην απόλυτη μορφή του το επιχείρημα αυτό, κατά τη γνώμη μας, δεν ευσταθεί. Όπως είδαμε στο παράθεμα που αναφέραμε στο πρώτο μέρος του άρθρου, ούτε ο Χριστιανισμός ούτε το Ισλάμ συνάντησαν ισχυρή αντίδραση από τις αραβικές ειδωλολατρικές κοινότητες, ούτε καν όταν επρόκειτο για την καταστροφή των ειδώλων τους κι ούτε προϋπήρξε μια γενικευμένη υπαρξιακή κρίση στην περιοχή, λίγο πριν την έλευση του Ισλάμ. Η επιτυχία του Ισλάμ δεν οφείλεται ούτε σε θρησκευτική παρακμή, ούτε στην εξασθένηση της παγανιστικής πίστης⁶³, απλώς η θρησκευτική λατρεία σε θεσμικά πλαίσια δεν ήταν ιδιαίτερα σημαντική στην καθημερινή ζωή της Αραβίας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα.

Οι περιπτώσεις προσηλυτισμού που μνημονεύσαμε παραπάνω, τόσο προς τον Χριστιανισμό όσο και προς το Ισλάμ, παρουσιάζουν σαφείς ομοιότητες. Το πρώτο σημείο είναι η συμβολική απεικόνιση της ευδιάκριτης αλλαγής στη λατρεία (είτε αυτό σήμαινε την εγκατάλειψη του ιερού τόπου και το χτίσιμο μιας εκκλησίας σε μικρή απόσταση απ' αυτόν, είτε την καταστροφή του ειδώλου). Αργότερα, παρατηρείται μια έμφαση στη βελτίωση των ηθών είτε αυτό σήμαινε την απόρριψη της νομαδικής ζωής, την αποχή από την κατανάλωση ωμού κρέατος ή τη διατήρηση της ειρήνης. Τόσο οι χριστιανοί άγιοι όσο και ο Μωάμεθ μπορούν να χαρακτηριστούν ως χαρισματικοί. Καμία από τις δύο πλευρές δεν επιχειρούσε να προσηλυτίσει μια κοινωνία που βρισκόταν εντελώς αποκομμένη από την θρησκεία. Αντιθέτως οι διεργασίες προσηλυτισμού έλαβαν χώρα σε περιβάλλον, όπου οι κατοικοί είχαν συγκρητιστικές θρησκευτικές αντιλήψεις. Ακόμη κι εάν ο προσηλυτισμός στο Ισλάμ πραγματοποιήθηκε πολύ πιο συστηματικά, ενώ αντιθέτως δεν υπήρξε ποτέ οργανωμένη προσπάθεια χριστιανικής ιεραποστολικής δράσης στην περιοχή, αμ-

61. Σχετικά με το επεισόδιο αυτό, πρβλ. PARET (2001) 20 και LECKER (2005) 11 που παραπέμπει στους Ιμπν Χισάμ, *Sīra* II 184-185 και αλ-Ουακίτι, *Kitāb al-maghāzī* III 968.

62. FOWDEN (1993) 121.

63. Πρβλ. CRONE (1987) 241.

φότερες οι διαδικασίες μπορούν να περιγραφούν αρχικά ως αρκετά επιφανειακές. Στο σημείο αυτό, ωστόσο, οφείλουμε να αναρωτηθούμε ποια ήταν η διαφορά μεταξύ του εκχριστιανισμού της Αραβίας και της γρήγορης εξάπλωσης του Ισλάμ, ή γιατί η τελευταία ήταν ασύγκριτα πιο επιτυχής. Το ερώτημα αυτό, βεβαίως, θα παραμείνει τελικά αναπάντητο, ιδίως αν ληφθεί υπόψη το σώμα των κειμένων στο οποίο αναφέρθηκα παραπάνω, καθώς τα κείμενα αυτά αποτελούν εν τέλει λογοτεχνικές απεικονίσεις της ιστορικής πραγματικότητας – κάποιες απ' αυτές βρίσκονται πιο κοντά σε αυτήν, ενώ άλλες είναι περισσότερο απομακρυσμένες.

Ο Θεός του Μωάμεθ προσέφερε ριζικά διαφορετικές δυνατότητες από αυτές που μπορούσαν να προκύψουν από τον ασπασμό του Χριστιανισμού, καθώς ενέκρινε μια κατακτητική πολιτική. Είναι πλέον σαφές ότι ο τρόπος με τον οποίο μια κοινότητα επιδρά στο περιβάλλον της έχει αντίκτυπο και στις κοσμολογικές επιλογές της⁶⁴. Με το να μετατοπίσει το κέντρο βάρους προς την αραβική ενδοχώρα, το Ισλάμ έφερε στο προσκήνιο εκείνους που ως τότε βρίσκονταν στο περιθώριο των εξελίξεων. Εξετάζοντας τα παραπάνω κείμενα από κοντά είναι σαφές ότι οι βασικοί μηχανισμοί της αλλαγής στη λατρεία παρουσιάζουν μια αξιοσημείωτη διαφορά. Ενώ ο Ιλαρίων του Ιερώνυμου απλώς μεταμορφώνει τον ιερέα των ειδώλων σε χριστιανό με το να τον χρίσει απλώς με το σημείο του σταυρού, η άμεση μετάβαση από την λατρεία των ειδώλων στο Ισλάμ συνοδεύεται από τη δραστική χρήση θρησκευτικής βίας και πάντοτε ακολουθείται από την πλήρη καταστροφή των ειδώλων και την εκτέλεση των φύλακων τους.

Ο ρόλος της γλώσσας υπήρξε σίγουρα ένας ενοποιητικός παράγοντας στην πρώιμη ιστορία του Ισλάμ, μιας θρησκείας που προσέφερε μια εξίσου ιερή γραφή στη νεοσυσταθείσα κοινότητα των πιστών, την ισλαμική *σύμμα*. Όπως έχω ήδη αναφέρει, έχει θεωρηθεί ως δεδομένο ότι για τους Άραβες ο βασικός πόλος έλξης του Χριστιανισμού ήταν η ελπίδα κοινωνικής ανέλιξης. Κατά τη γνώμη μου, αν και αρκετοί Άραβες *homines novi* μαρτυρούνται στις πηγές, για την πλειονότητα σχεδόν τίποτε δεν άλλαξε. Ακόμη και ως χριστιανοί παρέμειναν στο περιθώριο, όπως μαρτυρεί και η περιφρόνηση του Σωζομένου σχετικά με τις βοηθητικές μονάδες που έστειλε η βασίλισσα Μαυρία στην Albia Dominica για την υπεράσπιση της Κωνσταντινούπολης από τους Γότθους, το 378 μ.Χ.⁶⁵. Η περιγραφή του Θεοδώρητου για το πώς οι Άραβες χό-

64. Πρβλ. HEFNER (1993) 22.

65. Πρβλ. Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 7, 1, 1.

ρευαν εκστατικά γύρω από τον στύλο του Συμεών⁶⁶ μας παραπέμπει σε μια επιπλέον πτυχή. Ο γλευασμός του Θεοδώρητου γι' αυτήν τη μορφή λατρείας είναι προφανής· το Ισλάμ, ωστόσο, ενσωμάτωσε τέτοιες χαρακτηριστικές μορφές αρχαϊκής λατρείας στις τελετουργίες του, κυρίως στο *χατζ*. Και στα δύο παραπάνω κείμενα, που αναφέρονται σε περιπτώσεις προσηλυτισμού ή προ-μονοθεϊστική περίοδος, εξισώνεται με άγνοια και αμάθεια. Συμπερασματικά, ωστόσο, θεωρώ ότι η φαινομενική αυτή ομοιότητα αποτελεί στην πραγματικότητα τη βασικότερη διαφορά τους. Ο Shlomo Pines ερευνήσε τις ιουδαϊκές αντιλήψεις σχετικά με την πνευματική ανωτερότητα των Εβραίων σε σχέση με τους Άραβες κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Ενώ ο Ισαάκ γεννήθηκε μετά τη σύναψη συμφωνίας του Αβραάμ με τον Γιαχβέ (ο όρος *μπερίθ* σημαίνει συνθήκη, συμφωνία, και αποδίδεται ως διαθήκη, βλ. Παλαιά Διαθήκη), ο μεγαλύτερος αδελφός του Ισμαήλ, ο πρόγονος των Αράβων, γεννήθηκε, σύμφωνα με ιουδαϊκές και χριστιανικές πηγές της Ύστερης Αρχαιότητας, όταν ο πατέρας του βρισκόταν ακόμη στο στάδιο της άγνοιας. Πιθανώς, μια τέτοια αντίληψη να υιοθετήθηκε από τους πρώτους μουσουλμάνους δημιουργώντας τη δική τους έννοια της *jāhiliyyā*.⁶⁷ «The malaise, the revolt against being relegated to the status of irremediably ignorant people, may have been an important factor in the genesis of the religious upheaval that was Islam»⁶⁸. Εν τέλει ακόμη κι εάν συμφωνήσουμε με τις κατηγορίες εναντίον του Ιερώνυμου, τόσο αυτές των συγχρόνων του όσο και αυτές των ερευνητών του 19ου αιώνα, ακόμη και εάν δεχθούμε ότι ο Ιλαρίων και η πολιτεία του στην Ελούσα δεν υπήρξαν παρά μόνο μορφές σ' ένα κείμενο, η ύπαρξη και η επιρροή του κειμένου αυτού παραμένουν. Οι Βίοι του Ιερώνυμου είχαν ως αποδέκτες ένα καλλιεργημένο κοινό στη Ρώμη, το οποίο επιθυμούσε να εντρυφήσει σ' ένα λατινικό κείμενο αντίστοιχο του δημοφιλούς *Βίου του Αντωνίου*, του Μεγάλου Αθανασίου. Ο μεγάλος αριθμός χειρογράφων του κειμένου αποδεικνύει την επιτυχία του εγχειρήματος του Ιερώνυμου να ικανοποιήσει τη δίψα των κοινού του για συναρπαστικά αναγνώσματα προσφέροντας, όπως είδαμε παραπάνω, αρκετά έγκυρες πληροφορίες σχετικά με τη βαρβαρική ζωή των Αράβων και τη λατρεία της Αφροδίτης της Αραβίας. Ταυτόχρονα ο Ιερώνυμος τους προσέφερε έναν νέο ασκητικό ήρωα, τον Παύλο τον Θηβαίτη, που μπορεί να μη συνάντησε Άραβες στην έρημο, συνάντησε, ωστόσο, τον θρυλικό ιπποκένταυρο. Ο *Βίος του Ιλαρίωνος*, όπως ακριβώς και η διήγηση του Κύριλλου του Σκυθο-

66. Θεοδώρητος, *Εκκλησιαστική ιστορία* 26, 13.

67. Πρβλ. PINES (1990) 184-186.

68. PINES (1990) 186.

πολίτη για το πώς ο Ευθύμιος εξημέρωσε τους πρώην *λύκους της Αραβίας*⁶⁹, ή ακόμη η τρομακτική ιστορία σχετικά με την απαγωγή ενός νεαρού χριστιανού στη διήγηση του Ψευδο-Νείλου, αλλά και άλλα σχετικά κείμενα, μας παρέχουν πολύτιμες εθνογραφικές πληροφορίες σχετικά με την προ-Ισλαμική θρησκεία των Αράβων. Τα κείμενα αυτά δεν διαβάζονταν –ούτε ήταν γραμμένα για να διαβαστούν– από τους Άραβες, που πρωταγωνιστούσαν σ' αυτά. Οι Άραβες δεν ήταν κοινωνοί της μετασχηματιστικής διαδικασίας που περιγράφουν οι χριστιανοί συγγραφείς, κι, επομένως, είναι εύλογο πως δεν θα μπορούσαν να ταυτιστούν με τα όσα περιέχονταν σ' αυτά τα κείμενα. Η ειδοποιός διαφορά προφανώς βρισκόταν στις πράξεις: η αλ-Ούζζα, η Αφροδίτη της Αραβίας, παραγκωνίστηκε για πρώτη φορά από την ειρηνική θρησκευτική μεταστροφή του Ιλαρίωνος στην Ελούσα· όταν, ωστόσο, ο Χάλιντ μπν αλ-Ουαλίτ κατέστρεψε το ιερό της στην κοιλάδα της Νάχλα η λατρεία της τερματίστηκε ολοκληρωτικά.

ABSTRACT

St Jerome was not only one of the most important theologians of his age and an assiduous translator of the Bible and of theological treatises, he was also an exact observer of his world and a talented man of letters at home in many different genres. This contribution focuses on the latter two aspects of Jerome's work and casts a close look at two hagiographical texts by examining his depiction of Arab nomads in the area of Greater Syria and the Northern Arabian Peninsula. In his *Vita Malchi* and his *Vita Hilarionis* Jerome presents two very different cases: while in the first text the nomads are portrayed as uncivilized and inveterate marauders of the Eastern *limes*, the latter text shows their more positive aspects when a large group of formerly pagan Arabs converts to Christianity. My text attempts to place these two episodes in their respective historical, but also literary contexts: by discussing the validity of the ethnographical details transmitted within them, and, by comparing the latter episode with early Muslim conversion narratives, I explore their implications for the history of Arab conversions to monotheism – be it to Christianity or, later, to Islam.

69. Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος Ευθυμίου* 24, 20-2.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

1. Ελληνικές και λατινικές πηγές

Αμμιανός Μαρκελλίνος, W. SEYFARTH (εκδ.), *Ammianus Marcellinus, Res Gestae*. Leipzig 1978.

Ιερώνυμος, *Βίος Αγίου Ιλαρίωνος*, E. MORALES (εκδ.), *Trois vies des moines*. Paris 2007.

Ιερώνυμος, *Βίος Μάλχου μοναχού*, E. MORALES (εκδ.), *Trois vies des moines*. Paris 2007.

Ιωάννης Μόσχος, *Λεμιωνάριο*, J. MIGNÉ (εκδ.), *Patrologia Graeca* 87,3. στ. 2951-3116. Paris 1860.

Θεοδώρητος ο Κύρου, *Ελληνικών Θεραπευτική Παθημάτων*, P. CANIVET (εκδ.), *Thérapeutique des Maladies Helléniques*. Paris 1958.

Θεοδώρητος ο Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, P. CANIVET (εκδ.), *Histoire Philothée*. Paris 1977-1979.

Θεόδωρος Αναγνώστης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, G. HANSEN (εκδ.), *Theodorus Lector, Historia ecclesiastica*. Berlin 1995.

Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος Ευθυμίου*, E. SCHWARTZ (εκδ.), *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig 1939.

Προκόπιος, *Υπέρ των πολέμων λόγοι*, J. HAURY (εκδ.), *Procopius: Bella*. Leipzig 1963.

Ψευδο-Νείλος, *Διήγημα*, M. LINK (εκδ.), *Die 'Erzählung' des Pseudo-Neilos, ein spätantiker Märtyrerroman*. München 2005.

Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, G. HANSEN (εκδ.), *Sozomenus, Historia ecclesiastica*. Turnhout 2004.

Σωκράτης ο Σχολαστικός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, G. HANSEN (εκδ.), *Socrates, Historia ecclesiastica*. Berlin 1994.

Τάκιτος, *Germania*, A. ÖNNERFORS (εκδ.), *Tacitus, Germania*. Stuttgart 1983.

2. Αραβικές και συριακές πηγές

αλ-Ουακίντι, *Kitāb al-maghāzī*, M. JONES (εκδ.), *Al-Wāqidī, Kitāb al-maghāzī*. Oxford 1966.

- ατ-Τάμπαραι, *Tarīkh*, M. DE GOEJE (εκδ.), *Annales quos scripsit Abu Djafar Ibn Djarir At-Tabari: Prima series 2, recensuerunt Jacob Barth et Theodor Nöldeke*. Leiden 1879-1901.
- Ιμπν αλ-Κάλμπι, *Kitāb al-Asnām*, R. KLINKE-ROSENBERGER (εκδ.), *Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Asnām. Das Götzenbuch. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*. Leipzig 1941.
- Ιμπν Κουτάμπι, *Ma'ārif*, M. AS-SĀWĪ (εκδ.), *Ibn Qutayba, Ma'ārif*. Κάιρο 1934.
- Ιμπν Σάαντ, J. WELLHAUSEN (εκδ.), *Ibn Sa'd. Die Schreiben Muhammads und die Gesandtschaften an ihn. Στο Skizzen und Vorarbeiten IV*, 85-194. Berlin 1899.
- Ιμπν Χισάμ, *Sira*, F. WÜSTENFELD (εκδ.), *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishāk*. Göttingen 1858-1860.
- Ιωάννης Ρούφος, *Βίος Πέτρου του Ίβηρα*, C. HORN και R. PHENIX (εκδ.), *John Rufus: the Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*. Atlanta 2008.
- Χρονικό της Αρμυπέλλα*, P. KAWERAU (εκδ.), *Die Chronik von Arbela*. Louvain 1985.

Βοηθήματα

- BINAY, S. (2006) *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur*. Wiesbaden.
- BLECKMANN, B. (2007) Odainathos in der spätantiken Literatur, στο H. Brandt (εκδ.), *Historia Augusta Colloquium Bambergense 2007*, 51-61. Bari.
- BOWERSOCK, G. (1983) Mavia, queen of the Saracens, στο W. Eck (εκδ.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte. FS Friedrich Vittinghoff*, 477-95. Köln.
- CANER, D. (2009) *History and hagiography from the late antique Sinai*. Liverpool.
- CRONE, P. (1987) *Mecan trade and the rise of Islam*. Princeton.
- DONNER, F. (2010) *Muhammad and the believers: at the origins of Islam*. Cambridge MA.
- FINDLATER, G. (2002) *Limes Arabicus, via militaris* and resource control in southern Jordan, στο P. Freeman (εκδ.), *Limes XVIII: proceedings of the XVIIIth International Congress of Roman Frontier Studies held in Amman, Jordan (September 2000)*, 137-152. Oxford.
- FISHER, G. (2011) *Between empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*. Oxford.
- FOWDEN, G. (1993) *Empire to commonwealth: consequences of monotheism in Late*

Antiquity. Princeton.

- GAUDEFROY-DEMOMBAYMES, M. (1923) *La pèlerinage à la Mekke: étude d'histoire religieuse* [Annales du Musée Guimet]. Paris.
- GICHON, M. (1997) The strategic conception and the tactical functioning of the Limes Palaestinae after the Diocletian reorganization, στο W. Groenman-van Waateringe (εκδ.), *Roman Frontier Studies 1995: proceedings of the XVIth International Congress of Roman Frontier Studies* [Oxbow Monograph 91], 25-31. Oxford.
- HARTMANN, U. (2001) *Das palmyrenische Teilreich* [Oriens et Occidens 2]. Stuttgart.
- HEFNER, R. (1993) World building and the rationality of conversion, στο R. Hefner (εκδ.), *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*, 3-44. Berkeley.
- HOYLAND, R. (2001) *Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam*. London.
- HOYLAND, R. (2009) Arab kings, Arab tribes and the beginnings of Arab historical memory in late Roman epigraphy, στο H. Cotton (εκδ.), *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*, 374-400. Cambridge.
- KAIZER, T. (2002) *The religious life of Palmyra: a study of the social patterns of worship in the Roman period* [Oriens et Occidens 4]. Stuttgart.
- KLEIN, K. (υπό έκδοση 2013) How to get rid of Venus: some remarks on Jerome's *Vita Hilarionis* and the conversion of Elusa in the Negev, στο A. Παπακωνσταντίνου (εκδ.), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*. Aldershot.
- KLINKE-ROSENBERGER, R. (1941) *Das Götzenbuch. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*. Leipzig.
- KONRAD, M. (2001α) *Der spätrömische Limes in Syrien. Archäologische Untersuchungen an den Grenzkastellen von Sura, Tetrapyrgium, Cholle und in Resafa* [Resafa 5]. Mainz.
- KONRAD, M. (2001β) Römische Grenzpolitik und die Besiedlung in der Provinz Syria Euphratensis, στο B. Geyer (εκδ.), *Marges arides du Croissant Fertile: conquête de la steppe et appropriation des terres du IIe au VIIIe siècle de notre ère: actes du séminaire tenu à Lyon* [Travaux de la Maison d'Orient 36], 145-157. Lyon.
- KRONE, S. (1992) *Die altarabische Gottheit al-Lāt*. Frankfurt.
- LECKER, M. (1993) Idol worship in pre-Islamic Medina (Yathrib). *Le Muséon* 106,

331-346.

- LECKER, M. (2005) Was Arabian idol worship declining on the eve of Islam?, στο M. Lecker (εκδ.), *People, tribes and society in Arabia around the time of Muhammad*, τόμ. III, 1-43. Aldershot.
- LIEU, S. (1986) Captives, refugees and exiles: a study of cross-frontier civilian movements and contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian, στο B. Freeman (εκδ.), *The defence of the Roman and Byzantine East: proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986* [BAR International Series 297], 475-505. Oxford.
- LUTTWAK, E. (1976) *The Grand Strategy of the Roman Empire*. Baltimore.
- MACDONALD, M. (2009) Arabs, Arabias, and Arabic before Late Antiquity. *Topoi* 16, 277-332.
- MILLAR, F. (2005) The Theodosian Empire (CE 408-450) and the Arabs: Saracens or Ishmaelites?, στο E. Gruen (εκδ.), *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity* [Oriens et Occidens 8], 297-314. Stuttgart.
- NEUWIRTH, A. (2010) *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Frankfurt.
- NOCK, A. (1933) *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford.
- OPELT, I. (1979) Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der Historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 74, 145-177.
- PARÉT, R. (2001) *Mohammed und der Koran*. Stuttgart.
- PARKER, T. (1987) Peasants, pastoralists, and Pax Romana: a different view. *BA-SOR* 265, 35-51.
- PARKER, T. (1997) Geography and strategy on the south-eastern frontier in the late Roman period, στο W. Groenman-van Waateringe (εκδ.), *Roman Frontier Studies 1995: proceedings of the XVth International Congress of Roman Frontier Studies* [Oxbow Monograph 91], 115-119. Oxford.
- PATRICH, J. (1995) Church, state and the transformation of Palestine - the Byzantine Period, στο T. Levy (εκδ.), *The archaeology of society in the Holy Land*, 470-487. New York.
- PINES, SH. (1990) Jāhiliyya and 'ilm. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 174-194.
- REBENICH, S. (2009) Inventing an ascetic hero: Jerome's *Life of Paul the first hermit*, στο A. Cain (εκδ.), *Jerome of Stridon: his life, writings and legacy*, 13-27. Aldershot.

- ΣΑΧΑΣ, Δ. (2001) Saracens and Arabs in the Leimon of John Moschos. *Βυζαντιακά* 17, 121-138.
- ΣΑΧΑΣ, Δ. (2011) *Σπέριμα Αβραάμ. Ιουδαϊσμός, χριστιανισμός, ισλάμ στην ουσία και στην έκφραση*. [Θέματα Παγκόσμιας και Ελληνικής Ιστορίας και Πολιτισμού 6]. Αθήνα.
- SCHMITT, O. (2003) Mavia, die Königin der Sarazenen, στο T. Herzog (εκδ.), *Nomaden und Sesshafte - Fragen, Methoden, Ergebnisse* [Orientwissenschaftliche Hefte 9], 163-179. Halle.
- SHAHID, I. (1984) *Byzantium and the Arabs in the fourth century*. Washington.
- STARK, R. (2006) *Cities of God: the real story how Christianity became an urban movement and conquered Rome*. New York.
- WEINGARTEN, H. (1877) Der Ursprung des Mönchtums in nachconstantinischer Zeit. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1, 11-35.
- WELLHAUSEN, J. (1927) *Reste arabischen Heidentums*. Berlin.
- WHITTAKER, C. (1994) *Frontiers of the Roman Empire: a social and economic study*. Baltimore.