



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ-ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ «ΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ»
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ



**Επιστημονικές ανταλλαγές μεταξύ Βυζαντίου και Αράβων στο
πλαίσιο της γενικότερης επαφής των δύο κόσμων (8^{ος}-10^{ος} αιώνας)**

Επιτροπή:

κος Μουστάκας Κωνσταντίνος

κος Κυρίτσης Δημήτριος

κα Κονδύλη-Μπασούκου Ελένη

Ψαρουδάκης Ιωσήφ

Α.Μ.: 511

Ακαδημαϊκό έτος 2010-11

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	3
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	5
Βυζαντινοί και Άραβες: η πορεία των βυζαντινών και των αραβικών σπουδών.....	5
Επιστήμη και «επιστημονικές ανταλλαγές» κατά το Μεσαίωνα	11
Άραβες και Βυζαντινοί: οι πολιτισμικές καταβολές	16
Ο ΟΥΜΑΡΑ ΜΠΗΝ ΧΑΜΖΑ, Ο ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ε΄ ΚΑΙ ΤΟ «ΕΛΙΞΗΡΙΟ»	22
Η διάδοση της αλχημείας στον αραβικό κόσμο και το Βυζάντιο	31
Αλχημεία: εφαρμοσμένη επιστήμη ή ψευδοεπιστήμη;	34
ΛΕΩΝ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΚΑΙ ΑΛ-ΜΑΑΜΟΥΝ.....	40
Η «ανακάλυψη» του Λέοντα από τον αλ-Μααμούν	43
Η στάση του Θεόφιλου.....	52
ΕΝΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΟ ΤΟΥ ΔΙΟΣΚΟΥΡΙΔΗ ΣΤΗΝ ΑΥΛΗ ΤΗΣ ΚΟΡΔΟΒΑΣ.....	61
Η πρεσβεία του 948	61
Η «σχολή βοτανολόγων» της Ανδαλουσίας	69
Οι σχέσεις Κωνσταντινούπολης-Κόρδοβας κατά τον 10 ^ο αιώνα.....	73
Το πνευματικό και πολιτισμικό υπόβαθρο των Βυζαντινών κατά τον 10 ^ο αιώνα.....	77
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	81
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....	85
ΕΙΚΟΝΕΣ	87
ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΗΓΩΝ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	92

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα εργασία έχει ως σκοπό να παρουσιάσει, με χρονικό πλαίσιο την περίοδο από τον 8^ο έως τον 10^ο μ.Χ. αιώνα, περιπτώσεις στις οποίες οι Βυζαντινοί και οι Άραβες, ξεπερνώντας τα εμπόδια της γλώσσας και της θρησκείας, ήρθαν σε γόνιμες και δημιουργικές επαφές μεταξύ τους στο χώρο των επιστημών. Πιο συγκεκριμένα, μέσα από καταγεγραμμένα στις πηγές και τεκμηριωμένα ιστορικά παραδείγματα, θα καταβληθεί προσπάθεια να γίνει αντιληπτό το πώς, στα πλαίσια των επίσημων πολιτικών και διπλωματικών επαφών, οι Βυζαντινοί και οι Άραβες των Μέσων Χρόνων προέβησαν σε μεταξύ τους ανταλλαγές πολύτιμου γνωστικού υλικού, μια μορφή συνεργασίας η οποία τελικά παρείχε ώθηση στη μετέπειτα εξέλιξη και την πρόοδο πολλών επιστημονικών κλάδων.

Στα εισαγωγικά κεφάλαια, ύστερα από μια σύντομη επισκόπηση της ιστορίας των βυζαντινών και των αραβικών σπουδών, εξετάζεται το ζήτημα του τι θεωρείται «επιστήμη» κι «επιστημονική γνώση» κατά το Μεσαίωνα. Η τελευταία ενότητα της εισαγωγής αναφέρεται στις πολιτισμικές καταβολές των Αράβων και των Βυζαντινών. Στα κεφάλαια τα οποία ακολουθούν αναλύονται τρεις χαρακτηριστικές περιπτώσεις «επιστημονικών ανταλλαγών» ανάμεσα στους Βυζαντινούς και τους Άραβες, η επιλογή των οποίων έγινε με κριτήριο την επάρκεια και την αξιοπιστία των σχετικών πληροφοριών στις πηγές (τόσο βυζαντινές όσο και αραβικές), καθώς και το ειδικό ενδιαφέρον το οποίο αυτές παρουσιάζουν για την ιστορία και την εξέλιξη συγκεκριμένων επιστημονικών κλάδων κατά το Μεσαίωνα.

Στο πρώτο κεφάλαιο, υπό τον τίτλο «Ο Ουμάρα μπιν Χάμζα, ο Κωνσταντίνος Ε΄ και το ελιξήριο», εξετάζεται μια περίπτωση από τα μέσα του 8^{ου} αιώνα, στην οποία οι Βυζαντινοί «συναλλάσσονται» με τους Αββασίδες Άραβες της Βαγδάτης. Κύρια πηγή πληροφόρησής μας αποτελεί το έργο *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν* (كتاب البلدان / *Το Βιβλίο των Χωρών*) του Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι¹. Για τον περσικής καταγωγής γεωγράφο Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι τίποτα δεν είναι γνωστό, πέρα από το ότι έζησε κατά το δεύτερο μισό του 9^{ου} και στις αρχές του 10^{ου} αιώνα, κι ότι γεννήθηκε (όπως φαίνεται κι από το προσωνύμιό του, *αλ-Χαμαζάνι*) στην πόλη Χαμαζάν. Το μοναδικό γνωστό έργο του, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, γραμμένο στην

¹ Για τον Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι και το έργο του, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 761-2, λ. "Ibn al-Fakīh" (H. Massé).

αραβική γλώσσα, συντάχθηκε στη Βαγδάτη στις αρχές του 10^{ου} αιώνα (ίσως το 902-3), και σώζεται σήμερα σε τέσσερα *ακέφαλα* χειρόγραφα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, υπό τον τίτλο «Λέων ο Φιλόσοφος, Θεόφιλος και αλ-Μααμούν», πρωταγωνιστές είναι και πάλι οι Βυζαντινοί κι οι Αββασίδες, μεταφερόμαστε όμως στον επόμενο (9^ο) αιώνα. Αυτή τη φορά τα γεγονότα πληροφορούμαστε από μια βυζαντινή πηγή, το τέταρτο βιβλίο της λεγόμενης *Συνέχειας του Θεοφάνη*. Το χρονικό υπό το συμβατικό τίτλο *η Συνέχεια ή ο Συνεχιστής του Θεοφάνη* αποτελεί προϊόν περισσότερων του ενός συγγραφέων του 10^{ου} αιώνα. Το σωζόμενο τμήμα του (στο χειρόγραφο Vat. Gr. 167, 11^{ος} αιώνας) καλύπτει την περίοδο από τη βασιλεία του Λέοντα Ε΄ του Αρμένιου (από το χρονικό σημείο, δηλαδή, στο οποίο σταμάτησε η διήγηση του Θεοφάνη), έως τα μέσα, περίπου, της βασιλείας του Ρωμανού Β΄ (959-963). Στο ίδιο κεφάλαιο, εκτός από τη *Συνέχεια του Θεοφάνη*, χρησιμοποιούνται αποσπάσματα από γνωστές αραβικές ιστοριογραφικές πηγές (Ιμπν Χαλντούν, αλ-Τάμπαρι, αλ-Γιακούμπι), προκειμένου να σκιαγραφηθεί το γενικότερο ιστορικό πλαίσιο της περιόδου.

Το τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο, υπό τον τίτλο «Ένα χειρόγραφο του Διοσκουρίδη στην αυλή της Κόρδοβας», εστιάζει σε μια περίπτωση «επιστημονικής ανταλλαγής» από τα μέσα του 10^{ου} αιώνα. Τη θέση των Αββασιδών αυτή τη φορά παίρνουν οι Ομεϋάδες Άραβες της Ισπανίας (Ανδαλουσίας). Παράλληλα, γίνονται αναφορές για τις σχέσεις των Βυζαντινών με τα άλλα πολιτικά μορφώματα, τα οποία δημιούργησαν οι Άραβες κατά την περίοδο αυτή (χαλιφάτο των Φατιμιδών, εμιράτο της Κρήτης). Κύρια πηγή πληροφόρησής μας για τα γεγονότα αποτελεί το έργο *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά* (عُيُونُ الْأَنْبَاءِ فِي طَبَقَاتِ الْأَطْبَاءِ / *Οι σπουδαιότερες ειδήσεις για τις γενιές των ιατρών*) του Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια². Ο γιατρός στο επάγγελμα Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια γεννήθηκε στη Δαμασκό μετά το 1194 και πέθανε γύρω στο 1270. Το διασημότερο έργο του, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, αποτελεί μια συλλογή 380 βιογραφιών μεγάλων Αράβων γιατρών κι επιστημόνων, ταξινομημένων σύμφωνα με τη χώρα καταγωγής και τη γενιά τους. Το έργο αυτό ολοκληρώθηκε ίσως το 1242, ενώ μέσα στον 20^ο αιώνα γνώρισε αρκετές εκδοτικές απόπειρες στον αραβικό κόσμο (Αίγυπτος και Λίβανος).

Όλα τα αποσπάσματα από τις παραπάνω αραβικές πηγές μετέφρασε ο γράφων απευθείας από τα αραβικά.

² Για τον Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια και το έργο του, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 693-4, λ. "Ibn Abī Uṣaybi'a" (J. Vernet).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Βυζαντινοί και Άραβες: η πορεία των βυζαντινών και των αραβικών σπουδών

«Υπάρχει μια άλλη ιστορία πιο γελοία από την ιστορία της Ρώμης, από την εποχή του Τάκιτου: είναι η ιστορία του Βυζαντίου. Αυτή η ανάξια συλλογή δεν περιλαμβάνει τίποτε άλλο, εκτός από δημηγορίες και θαύματα. Είναι μια ντροπή για την ανθρώπινη σκέψη...»³. Αυτά είναι τα λόγια που χρησιμοποιεί κατά το 18ο αιώνα ο Βολταίρος (F. Voltaire), ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους του γαλλικού διαφωτισμού, για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και την ιστορική της πορεία, αφού έχει ήδη ασκήσει αυστηρή κριτική στην αυτοκρατορική Ρώμη και τους ιστορικούς της⁴. Τον ίδιο αιώνα, ο Άγγλος ιστορικός Γίββων (E. Gibbon), στο περίφημο έργο του *η Παρακμή και η Πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας*, επηρεασμένος εξίσου από το ορθολογιστικό πνεύμα του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, γράφει τα εξής για τους Βυζαντινούς: «Οι υπήκοοι (της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας), οι οποίοι είχαν εναποθέσει τη βούλησή τους στις διαθέσεις ενός ηγεμόνα, ήταν εξίσου ανίκανοι να προστατεύσουν τη ζωή και την περιουσία τους από τις λεηλασίες των Βαρβάρων, όσο και να υπερασπιστούν τη λογική τους από την τρομοκρατία της πρόληψης και της δεισιδαιμονίας»⁵. Από την εποχή του αυτοκράτορα Αρκαδίου ως την Άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους, η Βυζαντινή Αυτοκρατορία έζησε, κατά το Γίββωνα, για χίλια πενήντα οχτώ χρόνια σε μια κατάσταση πρόωρης και συνεχούς φθοράς⁶. Σε άλλο σημείο του έργου του ο Γίββων, κάνοντας λόγο για τη γεωγραφική απομόνωση του βυζαντινού κράτους, δηλώνει: «Οι Βυζαντινοί υπήκοοι χαρακτηρίζονταν από έναν άθλιο κι άτονο χαρακτήρα, τη φυσική επενέργεια του απομακρυσμένου κι απομονωμένου κράτους τους. Από το Βορρά πιέζονταν από ανώνυμες βαρβαρικές φυλές, στις οποίες μετά βίας απέδιδαν τον τίτλο των ανθρώπων. Η γλώσσα και η θρησκεία των πιο εκλεπτυσμένων Αράβων αποτελούσαν ένα απροσπέλαστο εμπόδιο για κάθε κοινωνική συναλλαγή...»⁷. Στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, τέλος, ο Γερμανός φιλόσοφος Έγκελς (G. Hegel) είναι ακόμη πιο σκληρός απέναντι στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία: «Η γενική της όψη παρουσιάζει μια

³ Vasiliev (*Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*) 1954, 17.

⁴ Εκτός από την αυτοκρατορική Ρώμη και το Βυζάντιο, ο Βολταίρος στα έργα του επιτέθηκε με δριμύτητα κατά της περιόδου του Μεσαίωνα γενικότερα, χαρακτηρίζοντας την ως *εποχή γενικής παρακμής κι εκφυλισμού*, βλ. Lindberg 1997, 506.

⁵ Gibbon 1994, τ. 3, σ. 238.

⁶ Ο.π., τ. 3, σ. 237.

⁷ Ο.π., τ. 5, σ. 421-2.

αποκρουστική εικόνα ηλιθιότητας. Με τα άθλια και παρανοϊκά της πάθη κατέπνιγε την ανάπτυξη κάθε ευγενούς σκέψης ή πράξης»⁸.

Από την εποχή του Βολταίρου, του Γίββωνα και του Έγκελου μέχρι σήμερα έχουν μεσολαβήσει δύο αιώνες περίπου ιστορίας των βυζαντινών σπουδών⁹, κατά τους οποίους πολλοί ήταν οι βυζαντινολόγοι που προσπάθησαν – και σε μεγάλο βαθμό τα κατάφεραν – να αποδείξουν ότι οι Βυζαντινοί δε χαρακτηρίζονταν μόνο από τα ακραία παρανοϊκά πάθη, την πρόληψη και τη δεισιδαιμονία, ιδιότητες τις οποίες ο υπερβάλλον διαφωτιστικός ζήλος και το υλιστικό πνεύμα των λογίων του 18^{ου} και των αρχών του 19^{ου} αιώνα τους καταλόγισε. Ανάμεσα στις προσπάθειες αυτές, δεσπόζουσα θέση καταλαμβάνει το θεμελιώδες έργο του P. Lemerle, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός* (πρώτη έκδοση: Παρίσι 1971), στο οποίο ο μεγάλος Γάλλος μελετητής εξετάζει, με μια έντονα κριτική προσέγγιση, την ανάπτυξη της παιδείας, του εγκυκλοπαιδισμού και του κλασικισμού στο Βυζάντιο, επικεντρώνοντας την προσοχή του στην περίοδο ανάμεσα στις αρχές του 9^{ου} και τα τέλη του 10^{ου} αιώνα, εποχή κατά την οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, εκδηλώθηκε το φαινόμενο του πρώτου βυζαντινού «ουμανισμού»¹⁰.

Αφού, όμως, έγινε φανερό ότι οι Βυζαντινοί, ιδίως σε ορισμένες φάσεις (9^{ου}-10^{ου}, 13^{ου}-14^{ου} αιώνες) της μακραίωνης ιστορικής τους πορείας, και κυρίως στα ανώτερα στρώματα της κοινωνίας τους (στους κύκλους της αριστοκρατίας, δηλαδή, οι οποίοι διέμεναν στην πρωτεύουσα κι είχαν, λίγο-πολύ, σχέσεις με την αυτοκρατορική αυλή), χαρακτηρίζονταν από ευρυμάθεια κι εμπορούνταν από το πνεύμα του ανθρωπισμού, ένας νέος ψόγος ανέκυψε εναντίον τους, μέσα από τις σχετικές μελέτες. Πρόκειται για την κατηγορία της παθητικής προσκόλλησης στην παράδοση, στα παλαιά πρότυπα της γνώσης, και της παντελούς απουσίας, εκ μέρους των Βυζαντινών λογίων, οποιασδήποτε δημιουργικής πρωτοτυπίας. Μπορεί δηλαδή, σύμφωνα με την άποψη αυτή, οι Βυζαντινοί λόγιοι να συνέβαλαν σε ένα αξιόλογο βαθμό στη διάσωση και διαφύλαξη της αρχαίας ελληνικής παιδείας και γνώσης, η συνεισφορά τους, ωστόσο, αυτή δε συνοδεύτηκε από κάποια κριτική προσέγγιση στο περιεχόμενο της παραπάνω γνώσης, από κάποια εμβάθυνση, κάποιο νεωτερισμό ή,

⁸ Vasiliev 1954, 17.

⁹ Για την ιστορία των βυζαντινών σπουδών στην Ελλάδα, βλ. το άρθρο της Τ. Κιουσοπούλου, «Οι βυζαντινές σπουδές στην Ελλάδα (1850-1940)», στο συλλογικό τόμο *Από τη Χριστιανική Συλλογή στο Βυζαντινό Μουσείο (1884-1930)*, Αθήνα 2006, σ. 25-36.

¹⁰ Με τον όρο αυτό ο Lemerle δεν εννοεί βέβαια τη φιλοσοφική θεωρία και στάση ζωής, η οποία τοποθετεί τον άνθρωπο υπεράνω όλων των άλλων αξιών (μια τέτοια θεωρία, εξάλλου, δε θα είχε καμία θέση στο θεοκρατικό Βυζάντιο), αλλά το μορφωτικό ιδεώδες της επιστροφής στις κλασικές πηγές της ελληνικής και, σε μικρότερο βαθμό, της ρωμαϊκής αρχαιότητας.

έστω, κάποια άξια λόγου προσθήκη (πέρα, ίσως, από ορισμένα ελάσσοнос σημασίας σχόλια, γλωσσάρια κι ανθολόγια). Με δύο λόγια, όπως αφοριστικά σχεδόν δηλώνει ο ίδιος ο Lemerle στο συμπέρασμα του έργου του, αναφερόμενος στο χώρο της επιστημονικής σκέψης, «στο Βυζάντιο δεν οφείλουμε καμία πρόοδο»¹¹.

Η παρούσα εργασία δε φιλοδοξεί να ανατρέψει, κι ούτε πρόκειται να αποστασιοποιηθεί εντελώς από τις παραπάνω, βαθιά ριζωμένες αντιλήψεις (ακόμη και σήμερα η λέξη «Βυζάντιο», σε κάποια μη-επιστημονικά συμφραζόμενα, είναι σχεδόν ταυτόσημη με την έννοια της «συντήρησης» και την απουσία οποιασδήποτε προόδου). Σκοπός της, όμως, είναι να προκαλέσει μια μικρή, έστω, ρωγή στην απολυτότητα της κρίσης του Lemerle – να καταδειχθεί, δηλαδή, εστιάζοντας στο χώρο των θετικών επιστημών και με επίκεντρο τη χρονική περίοδο ανάμεσα στον 8^ο και το 10^ο αιώνα, ότι οι Βυζαντινοί, μέσα από τις επαφές τους με τους «πιο εκλεπτυσμένους» Άραβες, συνέβαλαν με το δικό τους τόπο, με ένα τρόπο μάλλον «έμμεσο», στη διεύρυνση της γνώσης και την πρόοδο της επιστημονικής σκέψης.

Ποιοι ήταν, όμως, αυτοί οι «εκλεπτυσμένοι Άραβες», τους οποίους αναφέρει ο Γίββων; Οι σημερινοί Άραβες δύσκολα θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν το χαρακτηρισμό αυτό, τον οποίο τους απέδωσε ο μεγάλος Άγγλος ιστορικός πριν τρεις αιώνες. Οι Άραβες στις μέρες μας κατοικούν σε περισσότερα από είκοσι κράτη, στη Βόρεια Αφρική, τη Μέση Ανατολή και τον Περσικό Κόλπο. Πρόκειται, στην πλειοψηφία τους, για φτωχούς λαούς, οι οποίοι πλήττονται ιδιαίτερα από τις τεράστιες κοινωνικές ανισότητες όσον αφορά στην κατανομή του εισοδήματος και του δημοσίου πλούτου, γεγονός το οποίο τους ωθεί σε μια ευρείας κλίμακας μετανάστευση προς την Ευρώπη και προς τις χώρες της Δύσης γενικότερα. Η επίσημη θρησκεία τους, το Ισλάμ, εξακολουθεί να επηρεάζει, ή και να ορίζει ακόμη πολλές πτυχές της κοινωνικής και της πολιτικής ζωής¹², ενώ τις τελευταίες δεκαετίες διάφορα ισλαμιστικά φονταμενταλιστικά κινήματα (όπως το κίνημα των *Αδερφών Μουσουλμάνων*, το οποίο εμφανίστηκε τη δεκαετία του '30 στην Αίγυπτο, και στη συνέχεια εξαπλώθηκε στον υπόλοιπο αραβικό κόσμο) έχουν επιφέρει μια

¹¹ Lemerle 2001, 283.

¹² Ορισμένα σύγχρονα αραβικά κράτη, όπως το Βασίλειο της Σαουδικής Αραβίας, ακολουθούν μέχρι σήμερα, σχεδόν κατά γράμμα, τον ισλαμικό νομικό κώδικα, τη *Σαρία* (الشريعة), ενώ άλλα, όπως η Αίγυπτος, η Συρία και το Μαρόκο, έχουν αναπτύξει ένα νομικό σύστημα, το οποίο αποτελεί συνδυασμό θρησκευτικών νόμων και κοσμικών νομικών διατάξεων, δυτικής (γαλλικής κυρίως) προέλευσης.

συντηρητική στροφή σε πολλές εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής της αιγυπτιακής και των άλλων αραβικών κοινωνιών¹³.

Η αραβική γλώσσα και γραφή εξακολουθεί μέχρι σήμερα να κρατά τον αραβικό πολιτισμό σε μεγάλο βαθμό απρόσιτο στους επιστημονικούς κύκλους της Δύσης, καθώς λίγα είναι τα ευρωπαϊκά ή αμερικάνικα πανεπιστήμια στα οποία η αραβική γλώσσα και λογοτεχνία περιλαμβάνονται στο επίσημο πρόγραμμα σπουδών. Οι σημερινοί μουσουλμάνοι¹⁴ Άραβες δίνουν συχνά την εντύπωση ότι εμπιστεύονται ένα και μόνο βιβλίο, το Κοράνι, επειδή πιστεύουν ότι στο βιβλίο αυτό, μολονότι γράφτηκε σχεδόν μιάμιση χιλιετία πριν, θα βρουν οτιδήποτε χρειάζονται προκειμένου να πορευτούν ομαλά στη ζωή τους και να κερδίσουν τη σωτηρία της ψυχής τους, να κατακτήσουν δηλαδή μια θέση στο *μουσουλμανικό Παράδεισο*¹⁵. Τα ποσοστά του αναλφαβητισμού, ή του ημι-αναλφαβητισμού, εξακολουθούν να είναι υψηλά στις περισσότερες αραβικές χώρες, ενώ μετά τις επιθέσεις της 11^{ης} Σεπτεμβρίου του 2001 στους Άραβες καταλογίζεται το μεγαλύτερο μερίδιο ευθύνης για την άνθηση της «διεθνούς τρομοκρατίας». Πού βρίσκεται, λοιπόν, η «εκλέπτυνση» την οποία έβλεπε στους Άραβες των Μέσων Χρόνων ο Γίββων;

Η ιστορία των αραβικών σπουδών στη Δύση δεν είναι μακρά. Μόλις στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα κυκλοφόρησαν αυτοτελή εγχειρίδια αραβικής ιστορίας σε διάφορες ευρωπαϊκές γλώσσες, ορισμένα από τα οποία πολύ πρόσφατα μεταφράστηκαν και στα ελληνικά¹⁶. Από τη σκοπιά των αραβο-βυζαντινών σχέσεων, το πλέον θεμελιώδες κείμενο θεωρείται το δίτομο έργο του A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (Βρυξέλλες 1935, 1968), έργο πρωτοπόρο από την άποψη ότι ο Ρώσος συγγραφέας για πρώτη φορά χρησιμοποίησε εκτεταμένα μεταφρασμένα αποσπάσματα μεσαιωνικών και νεότερων αραβικών πηγών. Στην Ελλάδα, η βαθιά προκατάληψη η οποία πηγάζει από το γεγονός ότι οι Άραβες συνδέονται άρρηκτα με το Ισλάμ, τη θρησκεία των Οθωμανών κατακτητών του ελληνισμού, είχε σαν αποτέλεσμα οι αραβικές σπουδές να αποκτήσουν μόλις την τελευταία τριακονταετία

¹³ Ένα άτεγκτο κύμα θρησκοληψίας σάρωσε την αιγυπτιακή κοινωνία από τη δεκαετία του 1970, σύμφωνα με τον αλ-Ασουάνι (*Το Μέγαρο Γιακουμπιάν*, Αθήνα 2007, σ. 47), με τη συγκατάθεση μάλιστα των διαδοχικών αιγυπτιακών κυβερνήσεων, οι οποίες προσπαθούσαν να υπερθεματίσουν πολιτικά στα ισλαμιστικά αντιπολιτευτικά ρεύματα.

¹⁴ Η διευκρίνιση αυτή είναι απαραίτητη στη συγκεκριμένη πρόταση, καθώς σε αρκετές αραβικές χώρες (π.χ. Λίβανος, Συρία, Αίγυπτος) υπάρχουν πολυάριθμοι χριστιανικοί πληθυσμοί, οι οποίοι προφανώς δε διαβάζουν, ή τουλάχιστον δε μελετούν τόσο συστηματικά το Κοράνι.

¹⁵ Κοράνι 4 (النساء / αί γυναϊκες), εδαφ. 60.

¹⁶ Βλ. το εγχειρίδιο του B. Lewis, *Οι Άραβες στην Ιστορία*, (Αθήνα, 1993), ή το ανάλογο έργο του A. Hourani, *Ιστορία των Αραβικών Λαών*, (Αθήνα, 1994).

κάποια συμπαγή δομή και σταθερή συγκρότηση¹⁷. Ακόμη, όμως, κι αν τα θέματα και οι παράμετροι που απομένουν να ερευνηθούν και να μελετηθούν είναι πάρα πολλά, και ιδίως σε ό,τι αφορά στις πλουσιότητες, σε όλα τα επίπεδα, σχέσεις των Αράβων με το Βυζάντιο, δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι τα τελευταία χρόνια έχουν συντελεστεί κάποια πολύ σημαντικά βήματα προς αυτή την κατεύθυνση, όπως, για παράδειγμα, η πολύ καλή ελληνική μετάφραση του βιβλίου του Δ. Γούτα (τίτλος της ελληνικής μετάφρασης: *Η Αρχαία Ελληνική Σκέψη στον Αραβικό Πολιτισμό*, Αθήνα 2001), το βιβλίο της Ελένης Κονδύλη-Μπασούκου, *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων* (Αθήνα 2001), ή η κυκλοφορία της δίτομης ισλαμικής ιστορίας του Χ. Μπαντάουη (*Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, Θεσσαλονίκη 2003). Μέσα από αυτή την, έστω σύντομη, πορεία των αραβικών σπουδών στις χώρες της Δύσης και στην Ελλάδα, κατά την οποία ήρθαν στην επιφάνεια τα εκπληκτικά πνευματικά, καλλιτεχνικά κι επιστημονικά επιτεύγματα των Αράβων, έγινε φανερό ότι οι Άραβες των Μέσων Χρόνων κάθε άλλο παρά παρουσίαζαν την εικόνα οπισθοδρόμησης την οποία σε γενικές γραμμές παρουσιάζουν οι Άραβες σήμερα, στα μάτια τουλάχιστον των «Δυτικών», αλλά ότι, αντίθετα, για τρεις τουλάχιστον αιώνες (8^{ος} -10^{ος}) βρίσκονταν στην πρωτοπορία της πνευματικής εξέλιξης και της επιστημονικής προόδου.

Μια σημαντική διευκρίνιση είναι εδώ απαραίτητη. Όταν μιλάμε για «Βυζαντινούς», εννοούμε σε κάθε περίπτωση τους υπηκόους μιας κοινής αρχής, του αυτοκράτορα δηλαδή της Κωνσταντινούπολης. Δεν ισχύει, ωστόσο, κάτι αντίστοιχο και με τους Άραβες. Ορμώμενοι από την αρχική τους κοιτίδα, την Αραβική Χερσόνησο, οι Άραβες, με μια σειρά από κεραυνοβόλες επιθέσεις κι εισβολές¹⁸, δημιούργησαν μέσα σε λίγα μόλις χρόνια μια αχανή αυτοκρατορία, η οποία εκτεινόταν από τα υψίπεδα του Ιράν ως τον Ατλαντικό Ωκεανό. Η αυτοκρατορία ωστόσο αυτή, η οποία είχε εγκολπώσει περιοχές και λαούς με διαφορετικές ιστορικές και πολιτισμικές καταβολές και διαφορετική οικονομικό-γεωγραφική συγκρότηση, δύσκολα θα μπορούσε να διατηρήσει για πολύ την πολιτική της ενότητα. Πράγματι, από τον 8^ο ήδη αιώνα κάνουν την εμφάνισή τους στους κόλπους του χαλιφάτου, κυρίως όμως στις παραμεθόριες περιοχές, διάφορες τοπικής εμβέλειας δυναστείες

¹⁷ Για μια σύντομη επισκόπηση της ιστορίας των ισλαμικών σπουδών στην Ελλάδα, βλ. το άρθρο-ανακοίνωση του Α. Σαββίδη, «Ελληνικές Μεσαιωνολογικές Σπουδές και Ισλαμική Ιστορία», στο: *Βυζάντιο-Μεσαιωνικός Κόσμος-Ισλάμ, δεκατρία δοκίμια ιστορίας και παιδείας*, Αθήνα 1996, σ. 121-139, όπου αναφέρονται οι τίτλοι των σχετικών με την αραβική ιστορία διδακτορικών διατριβών, οι οποίες εκπονήθηκαν στα ελληνικά πανεπιστήμια μέχρι και το 1996.

¹⁸ Για τις πρώτες αραβικές κατακτήσεις, βλ. Lewis 1993, 58-60.

(Ιντρισίδες στο Μαρόκο, Ρουσταμίδες στη Δυτική Αλγερία, Αγκλαβίδες στην Τυνησία κι Ανατολική Αλγερία, Τουλουνίδες στην Αίγυπτο και τη Συρία, Σαμανίδες και Σαφαρίδες στο Βόρειο κι Ανατολικό Ιράν), οι οποίες διακατέχονται μεν από αυτονομιστικές τάσεις, αναγνωρίζουν όμως λίγο-πολύ την, αν όχι πολιτική, έστω πνευματική επικυριαρχία του Αββασίδη χαλίφη της Βαγδάτης.

Ο 10^{ος} αιώνας είναι, ωστόσο, η εποχή της ουσιαστικής κι αμετάκλητης πολιτικής διάσπασης του αραβικού χαλιφάτου. Την αρχή κάνουν οι Φατιμίδες, οι οποίοι το 909 ιδρύουν σχισματικό, σιιτικό χαλιφάτο στα εδάφη της Βόρειας Αφρικής. Οι «ασκοί του Αιόλου» ανοίγουν κι όλο και περισσότερες δυναστείες, με σημαντικότερη αυτή των Ομεϋάδων της Ισπανίας, διακηρύσσουν την ανεξαρτησία τους από το χαλίφη της Βαγδάτης, του οποίου η πολιτική κι οικονομική ισχύς την ίδια περίοδο καταρρέει. Πώς, λοιπόν, νομιμοποιούμαστε να μιλάμε συνολικά για «Αραβες» κατά την περίοδο αυτή, όταν οι λαοί αυτοί αναγνωρίζουν κι υπακούουν σε διαφορετικές αρχές, ανάμεσα στις οποίες μάλιστα κυριαρχούν οι ανταγωνιστικές, ή και εχθρικές σχέσεις (οι Φατιμίδες ανταγωνίζονται τους Αββασίδες για την πολιτική και πνευματική κυριαρχία στον ισλαμικό κόσμο, οι Ομεϋάδες της Ισπανίας ανταγωνίζονται τους Φατιμίδες για την οικονομική κυριαρχία στη Μεσόγειο, ενώ συγχρόνως μισούν τους Αββασίδες, καθώς ο ιδρυτής της δυναστείας τους, Αμπντ-αρ-Ραχμάν ο Α΄, υπήρξε ο μόνος επιζών από την τρομερή σφαγή της οικογένειας των Ομεϋάδων της Δαμασκού, την οποία διέπραξε ο πρώτος Αββασίδης χαλίφης, Αμπού αλ-Αμπάας ασ-Σαφφάαχ);

Στην πραγματικότητα, αυτά τα οποία συνέδεαν τους λαούς των πολιτικών αυτών μορφωμάτων, από την ενδοχώρα της Ιβηρικής Χερσονήσου ως την *Εὐδαίμονα Αραβία* (Υεμένη) και τα ιρανικά υψίπεδα, ήταν πολύ περισσότερα και πιο σημαντικά από εκείνα τα οποία χώριζαν τους ηγέτες και τις δυναστείες τους. Καταρχάς, οι λαοί αυτοί μιλούν την επίσημη γλώσσα του τότε μουσουλμανικού κόσμου, τη γλώσσα του κράτους, του νόμου και της διοίκησης, αλλά και τη γλώσσα της καθημερινότητας, του καλού γούστου, της παιδείας, της επιστήμης, της λογοτεχνίας και της ποίησης: τα αραβικά. Επιπλέον, μοιράζονται την ίδια θρησκεία, έστω κι υπό τη διχοτομημένη της μορφή, το *σουνιτικό* δηλαδή και το *σιιτικό* Ισλάμ, καθώς και το ίδιο σύστημα θρησκευτικής νομοθεσίας, τη *Σαρία* (شريعة). Όσοι μιλούσαν αραβικά κι ασπάζονταν το Ισλάμ αισθάνονταν ότι ανήκουν σε μια και μοναδική κοινότητα, την αραβοϊσλαμική, ενώ η καταγωγή με την πάροδο των αιώνων είχε όλο και μικρότερη σημασία. Τέλος, διάφορες εκφάνσεις του αραβοϊσλαμικού πολιτισμού (νέες τάσεις

της μόδας στην ενδυμασία, νέες φόρμες στην ποίηση και τη μουσική κ.τ.λ.), οι οποίες εκπορεύονταν κατά κύριο λόγο από τα κέντρα της Ανατολής, διαχέονταν με τον καιρό σε ολόκληρη την επικράτεια της «ισλαμικής οικουμένης» (*Νταρ αλ-Ισλάμ / دار الإسلام*), μέχρι και τις ακτές του Μαρόκου και της Ανδαλουσίας, μέσω κυρίως των ταξιδιών τα οποία πραγματοποιούσαν οι μουσουλμάνοι λόγιοι και καλλιτέχνες σε όλα τα μήκη και τα πλάτη του κόσμου αυτού. Για όλους τους παραπάνω λόγους είμαστε σε θέση να μιλάμε συνολικά για «Άραβες» κατά την περίοδο από τον 8^ο ως το 10^ο αιώνα, ακόμη κι αν οι λαοί αυτοί ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτικούς σχηματισμούς, ή ακόμη κι αν δεν κατάγονται όλοι από την Αραβική Χερσόνησο, αλλά είναι, για παράδειγμα, περσικής, συριακής, αιγυπτιακής ή βερβερικής καταγωγής.

Επιστήμη και «επιστημονικές ανταλλαγές» κατά το Μεσαίωνα

Με τον όρο «επιστημονικές ανταλλαγές» εννοούμε τη μετάδοση επιστημονικού γνωστικού υλικού ανάμεσα σε δύο λαούς, εν προκειμένω, ανάμεσα στους Βυζαντινούς και τους Άραβες. Αυτή η μετάδοση γνώσης, κατά την περίοδο που θα μας απασχολήσει, συντελείται σε επίσημο επίπεδο, συχνά κατά τη διάρκεια των διπλωματικών αποστολών, κάποιες φορές μέσω των μεμονωμένων ταξιδιών τα οποία κατά καιρούς πραγματοποιούσαν οι λόγιοι κι οι επιστήμονες, και συνήθως (αλλά όχι πάντα, όπως θα δούμε στη συνέχεια) γίνεται με όργανο την αγοραπωλησία ή την ανταλλαγή χειρογράφων. Σε μεταγενέστερες εποχές, όπως, για παράδειγμα, κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας στα Βαλκάνια, η αγοραπωλησία χειρογράφων επιστημονικού περιεχομένου γίνεται συχνά σε ανεπίσημο επίπεδο, εν είδει κοινής εμπορικής συναλλαγής. Δε μπορούμε, βέβαια, να αποκλείσουμε την ύπαρξη τέτοιων περιπτώσεων κατά τη διάρκεια της βυζαντινής περιόδου, δε θα μας απασχολήσουν ωστόσο εδώ, καθώς, ακόμη κι αν αυτές υπήρξαν, δεν παρουσιάζουν ενδιαφέρον από πλευράς των πολιτικών και πολιτισμικών σχέσεων μεταξύ των εμπλεκόμενων μερών.

Ένας άλλος συνήθης τρόπος απόκτησης επιστημονικών χειρογράφων κατά την περίοδο του Μεσαίωνα ήταν μέσω της σύλησης των ιδιωτικών βιβλιοθηκών και των βιβλιοθηκών των μονών, κατά τη διάρκεια εκστρατείας ή επιδρομής. Κάτι τέτοιο συνέβη, για παράδειγμα, κατά τη λεηλασία που ακολούθησε την εκπόρθηση του Αμορίου από το στρατό του αλ-Μουτασήμ, το έτος 833, αλλά και πολλές φορές ακόμη κατά τη διάρκεια των σχεδόν αδιάλειπτων επιδρομών των Αράβων στα

βυζαντινά εδάφη της Μικράς Ασίας, κατά τους πρώτους αιώνες ύπαρξης του αραβικού χαλιφάτου. Μολονότι οι περιπτώσεις αυτές είναι ενίοτε δηλωτικές των επιστημονικών ενδιαφερόντων των επιδρομέων, εδώ επίσης δε θα μας απασχολήσουν, καθώς βέβαια οι συνθήκες πολέμου δε προσφέρονται για την εξέταση και την ανάλυση των βημάτων προσέγγισης και των σταδίων της πολιτισμικής αλληλοκατανόησης ανάμεσα στους δύο λαούς, στα οποία η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να ρίξει κάποιο φως.

Χρησιμοποιήσαμε μέχρι τώρα τους όρους «επιστήμη» κι «επιστημονικός» χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις ή διευκρινήσεις. Το ερώτημα το οποίο είναι αναγκαίο εδώ να τεθεί είναι το εξής: τι θεωρείται επιστήμη και τι επιστημονική γνώση κατά την περίοδο για την οποία θα γίνει λόγος, δηλαδή κατά τα μέσα, περίπου, του Μεσαίωνα; Η φύση της επιστήμης έχει αποτελέσει, εδώ και πολλούς αιώνες, αντικείμενο έντονης συζήτησης μεταξύ επιστημόνων, φιλοσόφων, ιστορικών κι άλλων ενδιαφερόμενων μελετητών. Μολονότι η συζήτηση αυτή δεν έχει οδηγήσει μέχρι σήμερα σε μια γενικά αποδεκτή θέση, υπάρχουν ορισμένες αντιλήψεις για την επιστήμη οι οποίες έχουν αποκτήσει ισχυρά ερείσματα. Όλες τους θεωρούνται νόμιμες, διαφέρουν δε μεταξύ τους ανάλογα με το κριτήριο το οποίο προκρίνουν για τον ορισμό της έννοιας της επιστήμης (μεθοδολογία, περιεχόμενο, θεωρητικός προβληματισμός, ακρίβεια, αυστηρότητα, αντικειμενικότητα, πειραματική θεμελίωση κ.τ.λ.)¹⁹.

Ακόμη, όμως, κι αν υπήρχε ένας ορισμός της σύγχρονης επιστήμης, ο οποίος θα συνταίριαζε και θα ικανοποιούσε όλες αυτές τις διαφορετικές αντιλήψεις, το πρόβλημα θα παρέμενε για τον ιστορικό της επιστήμης. Τι θεωρείται, δηλαδή, επιστήμη κι επιστημονική γνώση κατά τις «προνεωτερικές» εποχές, κατά τις εποχές, δηλαδή, οι οποίες προηγήθηκαν του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού; Όσον αφορά στο Μεσαίωνα, ο ιστορικός της επιστήμης οφείλει να υιοθετήσει μια ιδιαίτερος αδρή κι ευρεία αντίληψη της έννοιας της επιστήμης, προκειμένου να μην αποκλείσει από τη μελέτη του πρακτικές, αντιλήψεις, πεποιθήσεις και δραστηριότητες της εποχής αυτής, οι οποίες μπορεί με μια πρώτη ματιά να μη φαίνονται προδρομικές της σύγχρονης επιστήμης, ή να μην ανταποκρίνονται στα σημερινά «στενά» επιστημονικά κριτήρια, συνέβαλαν, ωστόσο, με το δικό τους τρόπο στην εξέλιξη και διαμόρφωση της σύγχρονης επιστήμης, τόσο σε θεωρητικό, όσο και σε πρακτικό (τεχνολογικό) επίπεδο, κι αποτελούν σημαντικά κεφάλαια της παγκόσμιας πνευματικής κληρονομιάς.

¹⁹ Για τη συζήτηση σχετικά με τη φύση και τον ορισμό της έννοιας της «επιστήμης», βλ. Lindberg 1997, 1-6.

Η αστρολογία κι η αλχημεία, για παράδειγμα, μολονότι σήμερα δεν είναι γενικά παραδεκτές ως κλάδοι της επίσημης επιστήμης, κατά το Μεσαίωνα όχι μόνο συγκαταλέγονταν ανάμεσα στις επιστήμες, αλλά, όπως θα δούμε στη συνέχεια, συνέβαλαν σε μεγάλο βαθμό στην ανάπτυξη και την εξέλιξη άλλων επιστημονικών κλάδων. Η θεολογία κι η φιλοσοφία, από την άλλη, καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα θεωρούνταν οι κορωνίδες των επιστημών, το επιστέγασμα της πνευματικής κατάρτισης ενός ανθρώπου, η πνευματική κορυφή στην οποία κάθε λόγιος, περνώντας πρώτα από τα «κατώτερα» στάδια της εκπαίδευσης (δηλαδή από τις άλλες επιστήμες, οι οποίες μάλιστα σε πολλές περιπτώσεις «χρωστούσαν» το λόγο ύπαρξης τους στο ρόλο τους ως θεραπεινίδες της φιλοσοφίας και της θεολογίας), θα έπρεπε να φτάσει. Θα αποκλειστούν, ωστόσο, αμφότερες από τη συζήτηση μας, η μεν φιλοσοφία επειδή, αν συμπεριλαμβανόταν, θα επεξέτεινε τόσο την έκταση της παρούσας εργασίας, ώστε αυτή θα ξεπερνούσε κατά πολύ τα προτεινόμενα όρια και τις επιδιώξεις της (και μόνο το ζήτημα της πρόσληψης, της αφομοίωσης ή της αμφισβήτησης, μέσω μεταφρασμένων χειρογράφων, των διαφόρων θεμάτων και θεωριών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τους Άραβες λογίους και σχολιαστές, θα απαιτούσε μια ξεχωριστή κι ιδιαίτερα ογκώδη εργασία), η δε θεολογία επειδή, από τον 7^ο αιώνα κι εξής, ο μεγάλος ανταγωνισμός ανάμεσα στις δύο ισχυρότερες μονοθεϊστικές θρησκείες, τον Χριστιανισμό και το Ισλάμ, είχε σαν αποτέλεσμα οι όποιες «συναλλαγές» στο χώρο αυτό να είχαν περισσότερο το χαρακτήρα προπαγανδιστικών εκστρατειών, μη-γόνιμων αντιπαραθέσεων ή ανοιχτών ιδεολογικών συγκρούσεων, και πολύ λιγότερο το χαρακτήρα της πολιτισμικής ώσμωσης ή του διαθηρησκευτικού διαλόγου (πράγματι, τα πολεμικά κείμενα του Ιωάννη του Δαμασκηνού²⁰, για παράδειγμα, αλλά και τα αντίστοιχα κείμενα πολλών Αράβων λογίων-σχολιαστών του Χριστιανισμού, όπως του αλ-Τζαχίζ²¹, δείχνουν ότι στο χώρο αυτό υπήρχε ελάχιστη αλληλοκατανόηση).

Στην παρούσα εργασία θα μας απασχολήσουν οι λεγόμενες «θετικές επιστήμες», στις οποίες ο Lindberg στο βιβλίο του *Οι Απαρχές της Δυτικής Επιστήμης* αναφέρεται με τους όρους «φυσική φιλοσοφία» ή «φιλοσοφία της φύσης». Σύμφωνα με τον Lindberg, ο όρος «επιστήμη» χαρακτηρίζεται από συνδηλώσεις, αρχαίες και σύγχρονες, οι οποίες σε κάποια συμφοραζόμενα τον διαφοροποιούν από τις γνώσεις, αντιλήψεις και πρακτικές με τις οποίες οι άνθρωποι προσπαθούσαν να διερευνήσουν,

²⁰ Για τον Ιωάννη Δαμασκηνό, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1063-4, λ. "John of Damascus" (A. Kazhdan).

²¹ Για τον αλ-Τζαχίζ, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 2, σ. 385-8, λ. "al-Djāhiz" (C. Pellat), και πιο συγκεκριμένα για την αντιχριστιανική του ρητορική, βλ. Γούτας 2001, 120-4.

να κατανοήσουν ή να καθυποτάξουν τη φύση και τους νόμους της, στις εποχές που προηγήθηκαν του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, δηλαδή κατά την περίοδο του Μεσαίωνα²². Οι παρατηρήσεις του Lindberg είναι βάσιμες καθώς, όπως για παράδειγμα θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια όταν θα κάνουμε λόγο για την αλχημεία, κατά το Μεσαίωνα δεν υφίστατο η έννοια της επιστημονικής κοινότητας, η οποία λειτουργεί στη βάση της δημοσίευσης των πορισμάτων της έρευνας και της βασάνου της κριτικής, όπως αυτή υφίσταται σήμερα (οι αλχημιστές κατά το Μεσαίωνα προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να κρατήσουν μυστικές τις μεθόδους και τις ανακαλύψεις τους). Σε ορισμένες περιπτώσεις, μάλιστα, κατά την πορεία και την εξέλιξη της έρευνας δεν υφίστατο καν ο διαχωρισμός μεταξύ αντικειμενικής διαδικασίας και υποκειμενικού παράγοντα (οι αλχημιστές, ξανά, πίστευαν ότι για να έχουν επιτυχία τα πειράματά τους, απαιτείτο τόσο η σωστή αναλογία των υλικών, όσο και η σωστή θέση των άστρων, αλλά κι η ψυχική και πνευματική διαύγεια του εκτελεστή του πειράματος).

Η αλχημεία, ωστόσο, αποτελούσε μια ιδιαίτερη περίπτωση. Για πολλούς από τους γνωστικούς τομείς οι οποίοι αντιστοιχούν στις σημερινές θετικές επιστήμες (άλγεβρα, γεωμετρία, αστρονομία, χημεία, φαρμακολογία κ.α.), κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα τέθηκαν τα θεμέλια της επιστημονικής τους συγκρότησης, τόσο ως προς το περιεχόμενο, κυρίως όμως ως προς τη μεθοδολογία και τον τρόπο προσέγγισης του γνωστικού υλικού²³. Μπορεί, βέβαια, η αντίληψη η οποία επικρατούσε σχετικά με την ενασχόληση με αυτούς τους κλάδους να ήταν ακόμη έντονα ωφελμιστική (η ενασχόληση, δηλαδή, αυτή νομιμοποιείτο μόνο μέσω της ωφέλειας που θα μπορούσε να παρέχει για την αύξηση της ισχύος και της δόξας ενός κράτους ή ενός ηγεμόνα, την ανάπτυξη της οικονομίας ενός τόπου ή ενός βασιλείου, την απόκρουση των εχθρών ή την ταπείνωση των αλλόδοξων, ή, τέλος, για την εμβριθέστερη εντρύφηση στους «ανώτερους» κλάδους της φιλοσοφίας και τη θεολογίας). Μπορεί, επίσης, για κάποια ακανθώδη ζητήματα, τα οποία με τα μέσα της εποχής εκείνης δεν ήταν δυνατόν ακόμη να διερευνηθούν, όπως για παράδειγμα στο ερώτημα «πώς γεννήθηκαν οι αναρίθμητες ποικιλίες των ζωικών και φυτικών οργανισμών, οι οποίοι διαβιούν πάνω στη γη», οι φυσικοί επιστήμονες του Μεσαίωνα να προσέτρεχαν στην αυθεντία της θεολογίας και να επικαλούνταν την ευθύνη του «δημιουργού των πάντων», δηλαδή του θεού. Είναι όμως αλήθεια, για παράδειγμα, ότι η χημεία κατά

²² Lindberg 1997, 5.

²³ Για μια ιστορική επισκόπηση της επιστημονικής διαμάχης σχετικά με το ζήτημα της «ασυνέχειας» ή της «συνέχειας» ανάμεσα στη μεσαιωνική και την πρόιμη νεώτερη επιστημονική μεθοδολογία, βλ. ό.π., 505-512.

το Μεσαίωνα απέκτησε μια στέρεη επιστημονική βάση και δομή, μέσω κυρίως της εργαστηριακής-πειραματικής διαδικασίας²⁴ την οποία εφάρμοσαν χημικοί κι αλχημιστές²⁵, η άλγεβρα²⁶ την ίδια περίοδο θεμελιώθηκε ως επιστήμη μέσω των απόλυτων μαθηματικών τύπων κι αποδείξεων του αλ-Χουάριζμι²⁷, ενώ η αστρονομία έκανε αλματώδεις προόδους, οι οποίες έφεραν τα ευρήματά της κοντά στα σύγχρονα επιστημονικά δεδομένα²⁸.

Για τους παραπάνω λόγους, κι επειδή οι όροι «φυσική φιλοσοφία» ή «φιλοσοφία της φύσης», τους οποίους προτείνει ο Lindberg, δεν είναι ιδιαίτερα εύχρηστοι, νομιμοποιούμεστε τρόπον τινά να χρησιμοποιούμε τους όρους «επιστήμη» κι «επιστημονικός» προκειμένου για την περίοδο που θα μας απασχολήσει (8^{ος} – 10^{ος} μ.Χ. αιώνες), με μεγάλη βέβαια προσοχή και πάντα ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Ο κίνδυνος αναχρονιστικής χρήσης των παραπάνω όρων είναι βέβαια υπαρκτός, δε μπορεί όμως να χρησιμοποιηθεί ως άλλοθι για να δικαιολογήσει την ατομία η οποία θα χαρακτήριζε την επιλογή του παντελούς αποκλεισμού των βασικότεων αυτών όρων από το λεξιλόγιο μιας τέτοιας εργασίας.

Οι επιστημονικές σχέσεις μεταξύ των Βυζαντινών και των Αράβων κατά το Μεσαίωνα, επισκιαζόμενες από τις πλούσιες σε πρωτογενές υλικό πολιτικές, στρατιωτικές, διπλωματικές και οικονομικές μεταξύ τους σχέσεις, τράβηξαν μέχρι σήμερα πολύ λίγο την προσοχή και το ενδιαφέρον των ειδικών μελετητών (οι αναφορές, πράγματι, για «επιστημονικές ανταλλαγές» μεταξύ των δύο αυτών λαών, τόσο στις βυζαντινές όσο και στις αραβικές πηγές, είναι σπάνιες και στις περισσότερες περιπτώσεις όχι ιδιαίτερα αναλυτικές). Οι σχέσεις, ωστόσο, αυτές αποτελούν ένα εξαιρετικό ιστορικό παράδειγμα πολιτισμικής ώσμωσης ανάμεσα σε δύο λαούς με διαφορετική γλώσσα, θρησκεία και κουλτούρα, οι οποίοι μάλιστα βρίσκονταν διαρκώς σε εμπόλεμη, μεταξύ τους, κατάσταση. Οι διαφορετικές ιστορικές και πολιτισμικές καταβολές των Βυζαντινών και των Αράβων είναι το θέμα το οποίο θα συζητηθεί στην ενότητα που ακολουθεί.

²⁴ Ειδικά για την πειραματική διαδικασία, όχι μόνο στη χημεία αλλά και στις άλλες παρεμφερείς επιστήμες, ο A. Crombie το 1952 υποστήριξε ότι υπήρξε η πιο αποφασιστική συνεισφορά των επιστημόνων του Μεσαίωνα και το στοιχείο εκείνο που επιβεβαιώνει με τον καλύτερο τρόπο τη συνέχεια ανάμεσα στη μεσαιωνική και τη νεώτερη επιστημονική παράδοση, βλ. Lindberg 1997, 509.

²⁵ Βλ. το βιβλίο του H. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry* (Νέα Υόρκη 1971).

²⁶ Η λέξη προέρχεται από το αραβικό *αλ-τζαμπρ* (الجبر), που σημαίνει «συμπλήρωση». Η λέξη *αλ-τζαμπρ* αποτελούσε τμήμα του τίτλου του περίφημου βιβλίου (*Συνοπτικό Βιβλίο υπολογισμών με αποκατάσταση / συμπλήρωση κι εξίσωση*) του Άραβα μαθηματικού αλ-Χουάριζμι (9^{ος} αιώνας).

²⁷ Βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 4, σ. 1071-2, λ. “Al-Khwārazmī” (J. Vernet).

²⁸ Βλ. Lindberg 1997, 250-3 (για τα επιτεύγματα της ισλαμικής αστρονομίας κατά το Μεσαίωνα, ειδικότερα).

Άραβες και Βυζαντινοί: οι πολιτισμικές καταβολές

Όταν, κατά την τέταρτη δεκαετία του 7^{ου} αιώνα, αμέσως μετά το θάνατο του προφήτη τους Μωάμεθ, οι Άραβες ξεχύθηκαν από την αρχική τους κοιτίδα, την Αραβική Χερσόνησο (αλ-Τζαζίρα αλ-Αραμπίγια / الجزيرة العربية), με σκοπό να κατακτήσουν τον κόσμο, ο πολιτισμός τους ήταν αυτός ενός νομαδικού λαού, με ελάχιστη γραπτή παράδοση, και με πιο εκλεπτυσμένη ίσως έκφανση την προφορικά μεταδιδόμενη και σε μεγάλο βαθμό τυποποιημένη ποίηση²⁹. Αναπόφευκτα, ωστόσο, μέσα από τις κατακτήσεις των επόμενων χρόνων, οι οποίες συντελέστηκαν με μια χωρίς προηγούμενο ταχύτητα, ορμή και δυναμισμό, οι Άραβες ήρθαν σε επαφή με τους πανάρχαιους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής: τον ελληνικό, τον εβραϊκό, το συριακό, τον αιγυπτιακό, τους πολιτισμούς της Μεσοποταμίας και, τέλος, τον περσικό πολιτισμό. Οι πολιτισμοί αυτοί, πέραν του ότι διέθεταν μια μακραίωνη γραπτή παράδοση, είχαν αναπτύξει, άλλος σε μεγαλύτερο κι άλλος σε μικρότερο βαθμό, τις τέχνες, τις επιστήμες και τη φιλοσοφία. Οι Άραβες, οι οποίοι είχαν ως πρωταρχικό κίνητρο δράσης τη θρησκευτική επιταγή να εξαπλώσουν τη νέα τους θρησκεία, το Ισλάμ, στα πέρατα της γης, θα μπορούσαν να αγνοήσουν αυτόν τον εκπληκτικό αλλά δυσπρόσιτο κόσμο γνώσης και σοφίας, ο οποίος άρχιζε να ανέρχεται στην επιφάνεια και να τους αποκαλύπτεται μέσα από τις εδαφικές κατακτήσεις.

Για μια σειρά από λόγους, τους οποίους ο Δ. Γούτας στο βιβλίο του *η Αρχαία Ελληνική Σκέψη στον Αραβικό Πολιτισμό* επιχειρεί να ερμηνεύσει και να αναλύσει, οι Άραβες κατακτητές όχι μόνο δεν αγνόησαν τον κόσμο αυτό, αλλά, απεναντίας, με πολύ κόπο και με μια διάθεση εμπειριστατωμένης έρευνας και συστηματικής μελέτης, την οποία η οικουμένη για πολλούς αιώνες δεν είχε γνωρίσει, εισέδυσαν στα άδυτά του. Κατόρθωσαν, έτσι, να αποτινάξουν από πάνω του τη «σκόνη της λήθης», η οποία είχε επικαθήσει ως συνέπεια της μακραίωνης αδιαφορίας των χριστιανών της Ευρώπης για τις «κοσμικές» επιστήμες και τη φιλοσοφία, και να του δώσουν μια νέα δημιουργική πνοή.

Σύμφωνα με το Γούτα, οι παραπάνω λόγοι ήταν κοινωνικοί, πολιτικοί κι ιδεολογικοί. Η έκρηξη κι η εκδήλωση του κινήματος των μεταφράσεων αρχαίων ελληνικών επιστημονικών και φιλοσοφικών χειρογράφων από τα ελληνικά στα αραβικά, είτε απευθείας είτε με ενδιάμεσο σταθμό τα συριακά, έλαβε χώρα στο

²⁹ Για την προϊσλαμική αραβική ποιητική παράδοση, βλ. Lewis 1993, 141-2, καθώς και Κονδύλη-Μπασούκου 2001, 55-94.

περιβάλλον της Βαγδάτης κατά την εποχή των πρώτων Αββασιδών χαλιφών, δηλαδή κατά το δεύτερο μισό του 8^{ου} αιώνα. Το μεταφραστικό αυτό κίνημα παρείχε στους Αββασίδες τα ιδεολογικά εργαλεία για να πολεμήσουν ενάντια στο μεγάλο τους αντίπαλο, το Βυζάντιο³⁰. Ο στρατιωτικός αγώνας των Αββασιδών κατά των Βυζαντινών νομιμοποιείτο ιδεολογικά κατ' αυτόν τον τρόπο όχι μόνο επειδή οι τελευταίοι ήταν «άπιστοι»³¹, αλλά κι επειδή ήταν «πολιτισμικά υποδεέστεροι», καθώς, σε αντίθεση με τους μουσουλμάνους Άραβες, οι οποίοι την εποχή εκείνη μετέφραζαν και μελετούσαν με πυρετώδη ρυθμό τα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων, οι Βυζαντινοί είχαν σε μεγάλο βαθμό στρέψει τα νώτα στην αρχαία ελληνική κληρονομιά τους. Η ιδεολογική νομιμοποίηση της επιθετικής πολιτικής εναντίον των Βυζαντινών και της προσπάθειας προσάρτησης στο χαλιφάτο εδαφών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας ήταν απολύτως απαραίτητη για ένα χαλίφη όπως τον αλ-Μααμούν (813-833), έναν από τους πιο ένθερμους υποστηρικτές των μεταφρασμένων επιστημών. Με αυτό τον τρόπο ο αλ-Μααμούν (όπως θα δούμε και στη συνέχεια) εμφάνιζε τον εαυτό του ως το μεγάλο ηγέτη κι υπερασπιστή του Ισλάμ, ενώ συγχρόνως αποπροσανατόλιζε τους υπηκόους της αυτοκρατορίας του από τα σκληρά συγκεντρωτικά μέτρα τα οποία εφάρμοζε στο εσωτερικό, καθώς κι από τον αιματηρό και σκανδαλώδη τρόπο με τον οποίο είχε ανέλθει στο θρόνο του χαλιφάτου³².

Ο μεγάλος Άραβας ιστορικός και φιλόσοφος Ιμπν Χαλντούν (1332-1406)³³, αποδίδει το ενδιαφέρον των Αράβων των πρωτοϊσλαμικών αιώνων για τις επιστήμες και τη φιλοσοφία εν μέρει στην επαφή τους με τους χριστιανούς υπηκόους του χαλιφάτου, κυρίως όμως παρουσιάζει το ενδιαφέρον αυτό ως ένα φυσικό κι έμφυτο χαρακτηριστικό του ανθρώπινου γένους: «Στην αρχή, οι μουσουλμάνοι ανέπτυξαν αστικό πολιτισμό... Αργότερα, τους γεννήθηκε η επιθυμία για τη μελέτη διαφόρων επιστημών. Είχαν ήδη ακούσει κάτι γι' αυτές από τους επισκόπους και τους ιερείς που υπήρχαν μεταξύ των χριστιανών υπηκόων τους, κι εν πάση περιπτώσει ο άνθρωπος ορέγεται την ενασχόληση με τις διανοητικές επιστήμες...»³⁴.

³⁰ Γούτας 2001, 120.

³¹ Αυτός είναι ο λόγος τον οποίο υποτίθεται ότι επικαλείται ο προφήτης του Ισλάμ, Μωάμεθ, στην επιστολή του προς τον αυτοκράτορα Ηράκλειο, προκειμένου να δικαιολογήσει τον πόλεμο τον οποίο κηρύσσουν οι μουσουλμάνοι Άραβες κατά των χριστιανών Βυζαντινών.

³² Για την εμφύλια σύγκρουση μεταξύ των ετεροθαλών αδελφών αλ-Αμίν κι αλ-Μααμούν και την άνοδο του τελευταίου στο θρόνο του χαλιφάτου, βλ. Lewis 1993, 105.

³³ Για τον τυνησιακής καταγωγής ιστορικό, φιλόσοφο και κοινωνιολόγο Ιμπν Χαλντούν, μια από τις ισχυρότερες προσωπικότητες του αραβοϊσλαμικού πολιτισμού κατά την περίοδο της παρακμής του, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 825-831, λ. "Ibn Khaldūn" (M. Talbi).

³⁴ Ιμπν Χαλντούν (ابن خلدون), *αλ-Μουκαντίμα* (المقدمة / η Εισαγωγή), Κάιρο 2006, τ. 3, σ. 1010: «و تفننوا في الصنائع و العلوم، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمة بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها، و بما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها.»

Είναι αλήθεια ότι ο μεσαιωνικός αραβοϊσλαμικός πολιτισμός, ο οποίος διακρίθηκε ιδιαίτερα για την ιδιότητα της δημιουργικής αφομοίωσης ξένων κι ετερόκλητων πολιτισμικών στοιχείων κι επιρροών, υπήρξε ένας από τους πιο ανεκτικούς πολιτισμούς στην ιστορία της ανθρωπότητας³⁵. Είναι, επίσης, αλήθεια ότι την πρωτόγνωρη πολεμική ορμή των κεραυνοβόλων αραβικών κατακτήσεων ακολούθησε μια ακόμη πιο σημαντική δημιουργική ορμή, με την οποία οι Άραβες ανακάλυψαν και σε μεγάλο βαθμό οικειοποιήθηκαν τον τεράστιο θησαυρό γνώσης που κρυβόταν στα χειρόγραφα και τις βιβλιοθήκες των περιοχών τις οποίες κατέκτησαν (από τις πανάρχαιες πόλεις της Περσίας και της Μεσοποταμίας μέχρι τη Δαμασκό, την κοιλάδα του Νείλου και την Αλεξάνδρεια), αλλά και των περιοχών με τις οποίες, λόγω των κατακτήσεων, γειτνίασαν (των εδαφών, δηλαδή, τα οποία ανήκαν στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία).

Πέρα, όμως, από την αδιαμφισβήτητα ειλικρινή επιθυμία του νεοσύστατου κι ως εκ τούτου πλήρους δυναμισμού και δημιουργικής διάθεσης αραβοϊσλαμικού πολιτισμού για την καλλιέργεια της τέχνης, της γνώσης και της φιλοσοφίας, οι ενασχολήσεις και τα ενδιαφέροντα αυτά των Αράβων εξυπηρετούσαν, όπως σωστά επισημαίνει ο Δ. Γούτας, διάφορα συμφέροντα κι επιδιώξεις της εξουσίας και των ελίτ, ανάλογα πάντα με τις εκάστοτε κοινωνικές και πολιτικές συγκυρίες. Θα ήταν, εξάλλου, εντελώς αντιεπιστημονικό να αποδώσουμε τη συμπεριφορά αυτή των Αράβων των Μέσων Χρόνων σε μια και μόνη αιτία (στη «φιλοπεριέργειά» τους, για παράδειγμα, ή σε κάποια «έμφυτη» αγάπη για τη γνώση και τη σοφία). Οι ανάγκες κι οι επιδιώξεις τις οποίες εξυπηρετούσε το μεταφραστικό κίνημα και γενικότερα η ενασχόληση των Αράβων με τους διάφορους γνωστικούς κλάδους ήταν πολλές και διαφορετικές, από τη νομιμοποίηση του πολέμου κατά των Βυζαντινών, όπως ήδη είδαμε, τις ανάγκες της επαγγελματικής εκπαίδευσης και της στελέχωσης του κράτους και της διοίκησης, την προσπάθεια κοινωνικού παραγκωνισμού των δυνάμεων που δρούσαν ως θεματοφύλακες της αυστηρά ισλαμικής θρησκευτικής παράδοσης, έως, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την προσπάθεια εξεύρεσης χρηματικών πόρων για τα κρατικά θησαυροφυλάκια. Όποιοι όμως κι αν ήταν οι λόγοι οι οποίοι ώθησαν τους Άραβες να ασχοληθούν με πάθος, να δώσουν νέα πνοή

Βλ., επίσης, την αγγλική μετάφραση του κειμένου του Ιμπν Χαλντούν από τον F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, Princeton 1967, τ. 3, σ. 115. Τέλος, βλ. Γούτας 2001, 45.

³⁵ Το αποκορύφωμα της ανεκτικότητας αυτής, όπως θα δούμε στο τελευταίο κεφάλαιο, υπήρξε η μακραίωνη ειρηνική και δημιουργική συμβίωση Μουσουλμάνων, Χριστιανών κι Εβραίων στα εδάφη της Ανδαλουσίας (βλ. σ. 65).

και να επεκτείνουν, τέλος, τον κόσμο της γνώσης και της σοφίας της αρχαιότητας, τίποτα δε μειώνει την τεράστια αξία της συνεισφοράς τους αυτής στην παγκόσμια επιστημονική παράδοση και γενικότερα στην παγκόσμια πολιτισμική κληρονομιά.

Εντελώς διαφορετικές ήταν, βέβαια, οι πολιτισμικές καταβολές των Βυζαντινών. Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία υπήρξε, αναμφίβολα, ο μεγάλος κληρονόμος και συνεχιστής της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, της παγκόσμιας εκείνης αυτοκρατορίας η οποία υπό τα σκήπτρα και τα όπλα της Ρώμης είχε συνενώσει ένα μεγάλο μέρος του τότε γνωστού κόσμου: τη Δυτική Ευρώπη, τη Μεσόγειο, τη Βόρεια Αφρική και τη Μέση Ανατολή. Όπως η Ρωμαϊκή, έτσι κι η Βυζαντινή Αυτοκρατορία δέχτηκε κατά τη μακραίωνη ιστορική της πορεία ένα πλήθος πολιτισμικών επιρροών από τους γύρω λαούς και πολιτισμούς, τόσο από τον κόσμο της Δύσης, όσο κι από την Ανατολή, κυρίως όμως από την τελευταία. Κάποιες από τις επιρροές αυτές ο βυζαντινός πολιτισμός τις αφομοίωσε, ενώ άλλες τελικά τις απέρριψε. Τη σταθερή πορεία προς την απολυταρχία, για παράδειγμα, την οποία ακολούθησε τόσο το υστερορωμαϊκό, όσο και το βυζαντινό διοικητικό σύστημα, ενέπνευσε σε μεγάλο βαθμό ο ασιατικός δεσποτισμός των μεγάλων αλληλοδιάδοχων πολιτισμών της λεγόμενης «Εύφορης Ημισελήνου» (Σουμέριοι, Ασσύριοι, Βαβυλώνιοι, Νεοβαβυλώνιοι, Πέρσες κ.τ.λ.). Υπήρχε, όμως, μια ουσιώδης διαφορά. Σε αντίθεση με τον πολυθεϊσμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, στο πάνθεον του οποίου κατά καιρούς εισχωρούσαν διάφορες θεότητες από ολόκληρο τον κόσμο της Μεσογείου, από τον 4^ο αιώνα κι εξής ο Χριστιανισμός αποτέλεσε την επίσημη θρησκεία του κράτους κι ένα από τα βασικά συστατικά στοιχεία του πολιτισμού και της ίδιας της υπόστασης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Η νέα θρησκεία θα συνδεθεί με άρρηκτους δεσμούς με το βυζαντινό κράτος, και το τελευταίο θα αποτελέσει, σύμφωνα με τη σκέψη και το ιδεολογικό οικοδόμημα το οποίο δημιούργησαν οι υπήκοοί του, το επί γης «όχημα» του χριστιανικού θεού, στην πορεία προς την πραγματοποίηση της θέλησής του κι, εν τέλει, την έλευση της βασιλείας του.

Από τον 7^ο αιώνα κι εξής, με την εμφάνιση του Ισλάμ στο ιστορικό προσκήνιο, αρχίζει ο μεγάλος ιδεολογικός αγώνας ανάμεσα στις δύο πιο ισχυρές μονοθεϊστικές θρησκείες του τότε κόσμου: τον Χριστιανισμό, ο οποίος υπήρξε για αιώνες η θρησκεία των «καταδιωγμένων και κατατρεγμένων», προτού γίνει η επίσημη θρησκεία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας υπό τον Μεγάλο Κωνσταντίνο, και το Ισλάμ, το οποίο κατάφερε μέσα σε λίγα χρόνια να συνενώσει στους κόλπους του ένα πλήθος σκόρπιων και μέχρι πρότινος εχθρικών μεταξύ τους φυλών, και στη συνέχεια να γίνει

η επίσημη θρησκεία μιας νέας παγκόσμιας αυτοκρατορίας. Οι μουσουλμάνοι Άραβες, από τον 8^ο αιώνα κι εξής, απευθύνουν στους Βυζαντινούς την κατηγορία ότι, εξαιτίας του Χριστιανισμού, τα δόγματα του οποίου οι ίδιοι βρίσκουν εγγενώς παράλογα, οι τελευταίοι γύρισαν την πλάτη στην αρχαία ελληνική επιστημονική και φιλοσοφική παράδοση³⁶.

Κι όμως, η τελευταία αυτή παράδοση υπήρξε μια από τις τρεις συνιστώσες οι οποίες διαμόρφωσαν, αρχικά τουλάχιστον, αυτό το οποίο ονομάζουμε «βυζαντινό πολιτισμό» (οι άλλες δύο ήταν η ρωμαϊκή πολιτική παράδοση κι ο Χριστιανισμός). Είναι γεγονός, ωστόσο, ότι η εποχή κατά την οποία οι Άραβες εξαπολύουν τις μεγάλες στρατιωτικές κι ιδεολογικές επιθέσεις τους κατά των Βυζαντινών, συνέπεσε με μια από τις πιο ταραχώδεις και «σκοτεινές»³⁷ περιόδους της ιστορίας του βυζαντινού κράτους, εκείνη της Εικονομαχίας. Κατά την περίοδο αυτή, όταν τα πνεύματα στη βυζαντινή κοινωνία ήταν ιδιαίτερα οξυμμένα και κύριο μέλημα κάθε μιας από τις δύο αντιμαχόμενες παρατάξεις συνιστούσε η επικράτηση της δικής της εσωτερικής θρησκευτικής και κοινωνικής πολιτικής, οι συνθήκες για την εντύπωση στην αρχαία ελληνική κληρονομιά δεν ήταν βέβαια οι κατάλληλες. Η διαδικασία αλλοτρίωσης των Βυζαντινών από την παράδοση αυτή είχε ξεκινήσει βέβαια πολύ νωρίτερα, ίσως από τον 6^ο ήδη αιώνα, από την εποχή, δηλαδή, του Ιουστινιανού. Μολαταύτα, η αρχαία ελληνική φιλοσοφική παράδοση θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως ιδεολογικό εργαλείο στα πλαίσια της πολυδιάστατης βυζαντινής εικονομαχικής σύγκρουσης. Και πράγματι χρησιμοποιήθηκε (η φιλοσοφία του Αριστοτέλη, κατά κύριο λόγο), ως ένα βαθμό βέβαια, από την εικονόφιλη παράταξη, στην αγωνιώδη προσπάθεια την οποία κατέβαλε η τελευταία για να αντικρούσει την επικίνδυνη για το ορθόδοξο δόγμα διαλεκτική των εικονομάχων προπαγανδιστών, όπως ήταν ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος ο Ε΄³⁸.

Θα πρέπει, ωστόσο, να ανατείλει ο 9^{ος} αιώνας για να αρχίσουν οι Βυζαντινοί, σε περιορισμένους αρχικά κύκλους της πρωτεύουσας, να μελετούν πιο συστηματικά την παράδοση αυτή, και βέβαια χωρίς να έχουν αποτινάξει από τη σκέψη τους το ενοχικό σύνδρομο, το οποίο πήγαζε από το γεγονός ότι η παράδοση αυτή μπορεί να

³⁶ Η κατηγορία αυτή εκφράζεται εναργώς στο έργο *Κιτάμπ αλ-Αχμπαρ* (كتاب الأخبار / *To Βιβλίο των Ειδήσεων*) του αλ-Τζαχίζ (πέθανε το 868), του μεγάλου προπαγανδιστή του αλ-Μααμούν, βλ. Γούτας 2001, 120-2.

³⁷ Πρόκειται για την εποχή την οποία τα κλασικά εγχειρίδια της βυζαντινής ιστορίας αποκαλούν «οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου», από τα μέσα του 7^{ου}, δηλαδή, ως το πρώτο μισό του 9^{ου} αιώνα, λόγω της έλλειψης γραπτών, κι ιδιαίτερα ιστοριογραφικών πηγών. Βλ. το συλλογικό τόμο του Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών, *Οι Σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7^{ος}-9^{ος} αιώνες)*, Πρακτικά 9^{ου} Διεθνούς Συμποσίου, Αθήνα 2001.

³⁸ Βλ. Lemerle 2001, 119-120.

ήταν ένα μέρος της κληρονομιάς τους, δεν έπαυε όμως να είναι μια παράδοση ειδωλολατρική. Με την οριστική και θριαμβευτική επικράτηση της εικονόφιλης παράταξης και της ορθοδοξίας, στα μέσα περίπου του παραπάνω αιώνα, έληξε μια εκατονταετής και πλέον περίοδος αναστάτωσης, ανασφάλειας, συγκρούσεων, αλλά κι έντονων ιδεολογικών ζυμώσεων για τη βυζαντινή κοινωνία. Κατά την περίοδο που θα ακολουθήσει, μέχρι τα τέλη τουλάχιστον του 10^{ου} αιώνα, οι βυζαντινοί λόγιοι, με όλο και λιγότερες ενοχές κι αντιστάσεις, θα περάσουν τις πύλες που οδηγούσαν στο μέχρι τότε ξεχασμένο κόσμο της αρχαίας ελληνικής επιστημονικής και φιλοσοφικής γνώσης, για να διαμορφώσουν έτσι το δικό τους κλασικισμό, αυτό ακριβώς που ο Lemerle ονόμασε «πρώτο βυζαντινό ουμανισμό»³⁹.

Μολονότι εκκίνησαν από εντελώς διαφορετικές πολιτισμικές αφετηρίες, μιλούσαν άλλη γλώσσα, ασπάζονταν διαφορετική θρησκεία κι υπάκουαν σε εχθρικές μεταξύ τους πολιτικές αρχές, Βυζαντινοί κι Άραβες κατάφεραν, όπως θα δούμε στα κεφάλαια τα οποία θα ακολουθήσουν, να βρουν στο πεδίο των επιστημών και στα πλαίσια των επίσημων πολιτικών και διπλωματικών τους επαφών σημεία πολιτισμικής σύγκλισης, αλληλοκατανόησης κι αλληλοεκτίμησης.

³⁹ Για μια γενική επισκόπηση των διαφόρων απόψεων σχετικά με το θέμα της πρόσληψης και της αφομοίωσης από τους Βυζαντινούς της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς, βλ. τη μελέτη των M. Mullet και R. Scott, *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981.

Ο ΟΥΜΑΡΑ ΜΠΙΝ ΧΑΜΖΑ, Ο ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ε΄ ΚΑΙ ΤΟ «ΕΛΙΞΗΡΙΟ»

Μια επίδειξη αλχημείας στα βυζαντινά ανάκτορα

Στα μέσα του 8^{ου} αιώνα το κίνημα της Εικονομαχίας - το οποίο επί μια και πλέον εκατονταετία συντάραξε τη βυζαντινή κοινωνία, ξεσηκώνοντας συγκρούσεις κι αντιπαραθέσεις κι εγείροντας πάθη και μίσση - βρίσκεται στο αποκορύφωμά του. Τον καιρό εκείνο στο θρόνο της Κωνσταντινούπολης κάθεται ο Κωνσταντίνος ο Ε΄ (741-775)⁴⁰, γιος του περιβόητου Λέοντα του Γ΄ (717-741)⁴¹, ιδρυτή της δυναστείας των Ισαύρων και εισηγητή της εικονομαχικής πολιτικής στο Βυζάντιο. Ο Κωνσταντίνος ήταν σε όλα τα πεδία συνεχιστής της πολιτικής του πατέρα του, και βέβαια υπήρξε απηνής εικονομάχος. Το 754 συγκάλεσε την εικονομαχική σύνοδο της Ιέρειας, η οποία κατέληξε στην αυστηρότατη καταδίκη των ιερών εικόνων και της λατρείας τους⁴². Ο Κωνσταντίνος υπήρξε κραταιός ηγεμόνας κι ικανότατος στρατηγός (μεγάλες ήταν οι στρατιωτικές επιτυχίες των Βυζαντινών επί των ημερών του, τόσο στο αραβικό, όσο και στο βουλγαρικό μέτωπο), η ιστορική μνήμη της βασιλείας και της προσωπικότητάς του, ωστόσο, διαστρεβλώθηκε από την εικονόφιλη προπαγάνδα. Ιστοριογράφοι οι οποίοι ανήκαν στη θριαμβεύουσα τελικώς εικονολατρική παράταξη, όπως ο Θεοφάνης, κατέβαλαν συστηματική προσπάθεια να σπιλώσουν τη μνήμη του, αποδίδοντας του σχεδόν τερατώδη χαρακτηριστικά, κι υποβαθμίζοντας ή αποσιωπώντας εντελώς τις εντυπωσιακές στρατιωτικές του επιτυχίες και τις μεγάλες πολιτικές του ικανότητες⁴³. Μεταξύ άλλων του απέδωσαν και το καθόλου κολακευτικό προσωνύμιο «Κοπρώνυμος».

Την εποχή αυτή στη βυζαντινή πρωτεύουσα καταφθάνει ένας μουσουλμάνος διπλωμάτης, ο γραμματέας του χαλίφη αλ-Μανσούρ (754-775)⁴⁴, Ουμάρα μπιν Χάμζα. Η περιγραφή της πρεσβείας αυτής διασώζεται στο έργο *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν* (كتاب البلدان / το Βιβλίο των Χωρών) του Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, έργο γεωγραφικού κι «εθνολογικού» περιεχομένου, το οποίο συντάχθηκε στη Βαγδάτη

⁴⁰ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, σ. 501, λ. "Constantine V" (P. A. Hollingsworth).

⁴¹ Βλ., ό.π., τ. 2, σ. 1208-9, λ. "Leo III" (P. A. Hollingsworth).

⁴² Βλ. Ostrogorsky 1997, 39-40.

⁴³ Βλ. Θεοφάνης Ι (Λειψία), 413, στ. 11, 18-9, 26, όπου ο Κωνσταντίνος χαρακτηρίζεται από το Θεοφάνη ως *δυσσεβέστατος, πανάθλιος, παμμίαιρος, αιμοβόρος και αγριώτατος θηρ!*

⁴⁴ Βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 6, σ. 427-8, λ. "Al-Mansūr" (H. Kennedy).

στις αρχές του 10^{ου} αιώνα⁴⁵. Στη διήγηση αυτή ο Ουμάρα, μολονότι αναφέρεται συνεχώς στο Βυζαντινό Αυτοκράτορα, δεν τον κατονομάζει. Με βάση χρονολογικά δεδομένα, ωστόσο, είναι βέβαιο ότι πρόκειται για τον Κωνσταντίνο Ε΄, τον επονομαζόμενο και Κοπρώνυμο: όταν ο αλ-Μανσούρ, κύριος του Ουμάρα, ανήλθε στην εξουσία του χαλιφάτου το 754, ο Κωνσταντίνος κυβερνούσε ήδη 13 χρόνια στο Βυζάντιο. Επιπλέον, οι δύο ηγεμόνες απεβίωσαν σχεδόν ταυτόχρονα, ο Κωνσταντίνος το Σεπτέμβριο του 775, ενώ ο αλ-Μανσούρ τρεις εβδομάδες αργότερα, τον Οκτώβριο του ίδιου έτους. Η χρονολογία άφιξης του Ουμάρα στην Κωνσταντινούπολη δεν είναι γνωστή. Υποθέτουμε, όμως, ότι αυτή τοποθετείται λίγο μετά το 763, όταν πια ο αλ-Μανσούρ είχε επίσημα και μόνιμα εγκαταστήσει την αυλή του στη νέα αυτοκρατορική πόλη την οποία οικοδόμησε, στο κέντρο της Μεσοποταμίας, εκεί όπου τα δύο «αρχαία» ποτάμια, ο Τίγρης κι ο Ευφράτης, συγκλίνουν. Η νέα μουσουλμανική πρωτεύουσα ονομάστηκε *Μαντίνατ ας-Σαλάαμ* (مدينة السلام / η Πόλη της Ειρήνης), έγινε όμως γνωστή ως Βαγδάτη⁴⁶, κι έμελλε να εξελιχθεί σε ένα από τα σπουδαιότερα κέντρα πολιτισμού στην ιστορία της ανθρωπότητας.

Ο αλ-Μανσούρ⁴⁷, το πραγματικό όνομα του οποίου ήταν Αμπού Τζάφαρ Αμπντ Αλλάχ μπιν Μουχάμαντ μπιν Άλη, υπήρξε ο δεύτερος Αββασίδης χαλίφης, κι από πολλές απόψεις ο θεμελιωτής του νέου καθεστώτος. Σύμφωνα με τον Lewis⁴⁸, η ανατροπή του οίκου των Ομευάδων της Δαμασκού κι η άνοδος των «μελανοχιτώνων»⁴⁹ Αββασιδών το 750 στην εξουσία της μουσουλμανικής κοινότητας υπήρξε τόσο σημαντική καμπή στην ιστορία του ισλαμικού κόσμου, όσο η Γαλλική ή η Ρωσική Επανάσταση για την ιστορία της Δύσης. Τον ιδρυτή της δυναστείας κι εξολοθρευτή των Ομευάδων Αμπού αλ-Αμπάας (750-4), τον επονομαζόμενο κι ας-Σαφάαχ (ο σφαγέας), διαδέχτηκε ο ετεροθαλής αδερφός του, αλ-Μανσούρ. Γιος μιας σκλάβας βερβερικής καταγωγής, ο αλ-Μανσούρ υπήρξε ένας απόλυτος μονάρχης, ο οποίος αξίωνε τη θεϊκή προέλευση της εξουσίας του. Από την

⁴⁵ Στην εισαγωγή του *Λόγου του περί Ρωμαίων* (القول في الروم), ο Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι αναφέρει για τους Βυζαντινούς της εποχής του, μεταξύ άλλων, ότι ήταν ιδιοκτήτες αλόγων, βοδιών κι αιγοπροβάτων, ότι διέπρεπαν στο χώρο της ιατρικής, κι ότι ήταν άριστοι τεχνίτες, εκθειάζει δε ιδιαίτερα την ικανότητά τους στη ζωγραφική, και πιο συγκεκριμένα στην παραγωγή ρεαλιστικών ανθρώπινων πορτρέτων, βλ. Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ Μπουλντάν* (كتاب البلدان), Leiden 1924, σ. 136-7.

⁴⁶ Για την ίδρυση της Βαγδάτης, βλ. Μπαντάουη 2003, 227-230, καθώς επίσης και Hourani 1994, 65-6.

⁴⁷ *Αλ-Μανσούρ* σημαίνει *νικηφόρος*. Ο Αββασίδης αλ-Μανσούρ δε πρέπει να συγχέεται με το μεταγενέστερο Φατιμίδη ηγεμόνα του Καΐρου, καθώς και με τον Ομευάδη ηγεμόνα της Κόρδοβας, οι οποίοι έφεραν τον ίδιο τίτλο.

⁴⁸ Lewis 1993, 87.

⁴⁹ Για το μαύρο χρώμα ως σύμβολο του οίκου και της εξουσίας των Αββασιδών, βλ. ό.π., 86.

εποχή του κι εξής, οι χαλίφες της Βαγδάτης, επηρεασμένοι σε μεγάλο βαθμό από τη σασσανιδική παράδοση, σε μικρότερο ίσως βαθμό κι από την αντίστοιχη βυζαντινή, αρχίζουν να περιβάλλονται την περίπλοκη αββασιδική αυλική τελετουργία, η οποία τους κατέστησε τελικά εντελώς απρόσιτους προς τους υπηκόους τους και προσέδωσε απολυταρχικά χαρακτηριστικά στην ηγεμονία τους⁵⁰.

Εκτός από απόλυτος μονάρχης, ωστόσο, ο αλ-Μανσούρ υπήρξε κι ένας «πεφωτισμένος δεσπότης». Επί των ημερών του εγκαινιάστηκε το μεταφραστικό κίνημα στο περιβάλλον της αυλής των Αββασιδών, στη Βαγδάτη⁵¹. Σύμφωνα με τον Ιμπν Χαλντούν, «ο Αμπού Τζάφαρ αλ-Μανσούρ έστειλε αντιπροσωπία στο Βυζαντινό Αυτοκράτορα, ζητώντας να του αποστείλει μεταφρασμένα βιβλία μαθηματικών. Ο αυτοκράτορας (ενν. ο Κωνσταντίνος Ε΄) ως απάντηση του έστειλε το βιβλίο του Ευκλείδη (για τη γεωμετρία) και μερικά βιβλία φυσικής...»⁵². Όπως φαίνεται, το βιβλίο του Ευκλείδη υπήρξε το πρώτο ελληνικό έργο το οποίο μεταφράστηκε εντός της ισλαμικής επικράτειας επί των ημερών του αλ-Μανσούρ. Πρόκειται βέβαια για τα περίφημα *Στοιχεία* του Ευκλείδη, το πιο διάσημο έργο μαθηματικών της αρχαιότητας, ο τίτλος του οποίου στα αραβικά αποδόθηκε ως *αλ-Ουσουλ* (الأصول). Τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη έτυχαν μεγάλης προσοχής κι εκτενούς σχολιασμού από τους επιστήμονες του αραβοϊσλαμικού κόσμου, γνώρισαν δε πολλαπλές μεταφραστικές απόπειρες, ιδίως κατά τον επόμενο αιώνα, κατά την εποχή δηλαδή του Χαρούν αρ-Ρασίντ και του γιου του, αλ-Μααμούν⁵³. Το στρογγυλό σχήμα της νέας πρωτεύουσας του αλ-Μανσούρ, της Βαγδάτης, με το παλάτι του χαλίφη να δεσπάζει στο κέντρο του κύκλου, αποτελούσε μια εμφανή εφαρμογή του ευκλείδειου ορισμού του κύκλου στην πολεοδομία. Το σχήμα αυτό κι η θέση του παλατιού θα συμβόλιζαν ασφαλώς τη συγκεντρωτική εξουσία και τον απόλυτο έλεγχο, τον οποίο επιθυμούσε να ασκεί ο αλ-Μανσούρ στους υπηκόους του.

Ας επιστρέψουμε όμως στον Ουμάρα μπιν Χάμζα και την επίσκεψή του στη βυζαντινή αυλή. Δεν είναι γνωστός ο ακριβής σκοπός για τον οποίο ο μουσουλμάνος αυλικός και διπλωμάτης στάλθηκε από τον αλ-Μανσούρ στην Κωνσταντινούπολη. Η σύντομη αναφορά του Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι ότι η επιστολή, την οποία ο ίδιος ο Ουμάρα όφειλε να παραδώσει στο Βυζαντινό Αυτοκράτορα, περιείχε απειλές του

⁵⁰ Για την αυλική τελετουργία των Αββασιδών, βλ. Lewis 1993, 91.

⁵¹ Βλ. Γούτας 2001, 42.

⁵² Βλ. Ιμπν Χαλντούν (ابن خلدون), *αλ-Μουκαντίμα* (المقدمة, η Εισαγωγή), Κάιρο 2006, τ.3, σ.1010: *فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث إليه بكتاب أوليوس و بعض كتب الطبيعيات*. Βλ., επίσης, το αντίστοιχο χωρίο από την αγγλική μετάφραση του κειμένου του Ιμπν Χαλντούν, *The Muqaddimah*, μετ. F. Rosenthal, Princeton 1967, τ. 3, σ. 115.

⁵³ Για το «μεταφραστικό σύμπλεγμα» των *Στοιχείων* του Ευκλείδη, βλ. Γούτας 2001, 209-210.

χαλίφη αλ-Μανσούρ για επίθεση, με τους ίππους και τους άνδρες του πολέμου⁵⁴, κατά των Βυζαντινών, δεν είναι καθόλου κατατοπιστική, κι ίσως είναι παραπλανητική. Υποθέτουμε, αντιθέτως, ότι η επίσκεψη αυτή έγινε στα πλαίσια της αμοιβαίας προσπάθειας για την εγκαθίδρυση φιλικών σχέσεων ανάμεσα στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και το νέο χαλιφάτο των Αββασιδών. Η ίδρυση της Βαγδάτης στις όχθες του Τίγρη, μακριά από τη Μεσόγειο, είχε σαν αποτέλεσμα τη μεταστροφή του γαιοπολιτικού προσανατολισμού του χαλιφάτου. Το «κέντρο βάρους» της μουσουλμανικής αυτοκρατορίας μετακινείται ανατολικά. Ο ολοκληρωτικός αγώνας που διεξήγετο στα μεσογειακά ύδατα ανάμεσα σε Βυζαντινούς κι Άραβες τον καιρό των Ομεϋάδων της Δαμασκού, κι ο οποίος έθεσε σε κίνδυνο δις τουλάχιστον και την ίδια ακόμη την υπόσταση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, αποτελεί πια παρελθόν. Ο Κωνσταντίνος Ε΄ δε θα βρεθεί στην κρίσιμη και δύσκολη θέση να υπερασπιστεί την ίδια του την πρωτεύουσα απέναντι στην οργανωμένη επίθεση των Αράβων, όπως μερικές δεκαετίες πριν έκανε με μεγάλη επιτυχία ο πατέρας του⁵⁵. Μολονότι δε θα λείψουν ούτε οι μεθοριακού χαρακτήρα συγκρούσεις, ούτε οι εκατέρωθεν οργανωμένες εκστρατείες κι επιδρομές, η ένταση στην Ανατολική Μεσόγειο αμβλύνεται και οι δύο αυτοκρατορίες εισέρχονται σταδιακά σε μια φάση πολιτικής προσέγγισης και πολιτισμικής αλληλοκατανόησης.

Η διήγηση από τον Ουμάρα της πρώτης ακρόασης, η οποία παραχωρήθηκε στον ίδιο μέσα στην εντυπωσιακή αίθουσα υποδοχής των βυζαντινών ανακτόρων, την περιβόητη *Μαγναύρα*⁵⁶, θυμίζει σε κάποια σημεία την αντίστοιχη διήγηση του Λιουτπράνδου της Κρεμόνας⁵⁷, στο περίφημο έργο του τελευταίου με τον ασυνήθιστο τίτλο *Antapodosis*⁵⁸. Κατά τη βασανιστικά αργή⁵⁹ πορεία του προς το θρόνο του αυτοκράτορα, για παράδειγμα, ο Ουμάρα βρίσκεται ξαφνικά ενώπιον δύο τεράστιων λιονταριών, η θέα των οποίων «του κόβει το αίμα». Σχεδόν βέβαιος ότι οδεύει προς τον ίδιο του το θάνατο, ο κατατρομαγμένος διπλωμάτης αναγκάζεται να περάσει ανάμεσά τους. Και τότε, ως εκ θαύματος, οι δύο φοβεροί και μεγαλοπρεπείς

⁵⁴ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν* (كتاب البلدان), Leiden 1924, σ. 137:

و اوفد بعض الخلفاء عمارة بن حمزة الى ملك الروم و كتب يتوعده بالخيل و الرجال .

⁵⁵ Για τη δεύτερη πολιορκία της Κωνσταντινούπολης από τους Άραβες, βλ. Ostrogorsky 1997, 21.

⁵⁶ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1267-8, λ. “Magnaura” (C. Mango).

⁵⁷ Τον οποίο ο Strohmaier, στο άρθρο του “Umāra ibn Hamza, Constantine V, and the invention of the elixir” (περιοδικό *Graeco-Arabica*, τ. 4, Αθήνα 1991, σ. 21-24) συγγέει με τον Γεράρδο (Gerhard) της Κρεμόνας, έναν πολύ μεταγενέστερο λόγιο και μεταφραστή!

⁵⁸ Δεληολάνης 1998, 89-90 (*Antapodosis* VI, 5). Βλ., επίσης, Χρήστου 2000, 33-6.

⁵⁹ Ο Ουμάρα αναφέρει τρία τουλάχιστον μέρη, στα οποία αναγκάστηκε να περιμένει ωσότου δοθεί η άδεια να προχωρήσει, μέχρι να εισέλθει τελικά στην αίθουσα υποδοχής των βυζαντινών ανακτόρων, όπου βρισκόταν κι ο θρόνος του αυτοκράτορα, ο λεγόμενος *Σολομώντειος θρόνος*.

λέοντες ακινητοποιούνται⁶⁰. Πρόκειται, προφανώς, για τα δύο χρυσά μηχανικά λιοντάρια, τα οποία «φρουρούσαν» τον αυτοκρατορικό θρόνο, και τα οποία δύο αιώνες περίπου αργότερα εντυπωσίασαν το Λιουτπράνδο⁶¹. Τους ίδιους, εξάλλου, μηχανικούς λέοντες αναφέρει κατά το 10^ο αιώνα κι ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος στο *Περὶ Βασιλείου Τάξεως*⁶².

Αφού πέρασε σώος κι αβλαβής από τα λιοντάρια, ο Ουμάρα σταματά μπροστά σε δύο πελώρια ξίφη, οι αιχμηρές λεπίδες των οποίων κινούνταν εκατέρωθεν απειλητικά, φράσσοντας το δρόμο του διπλωμάτη. Αν μια μύγα, σκέφτηκε ο Ουμάρα, περνούσε ανάμεσά τους, είναι βέβαιο ότι τα σπαθιά θα την τεμάχιζαν. Τελικά, με τη σκέψη *αυτός που με έσωσε από τα λιοντάρια θα με σώσει κι από τα σπαθιά*⁶³, επιστράτευσε όσο θάρρος του είχε απομείνει, κι αφού προσευχήθηκε στον Αλλάχ, προχώρησε. Όπως ακριβώς κι οι λέοντες, έτσι και τα ξίφη, τη στιγμή που ο διπλωμάτης βρέθηκε ανάμεσά τους, ακινητοποιήθηκαν. Όπως θα ομολογήσει⁶⁴ ο αυτοκράτορας στον Ουμάρα αργότερα, όταν οι σχέσεις μεταξύ των δύο ανδρών θα γίνουν πιο προσωπικές και φιλικές, τα τεχνάσματα αυτά των Βυζαντινών είχαν σκοπό να τον εντυπωσιάσουν και να τον εκφοβίσουν, κι ως ένα βαθμό, βέβαια, το κατάφεραν. Ανάλογη υπερφυσική και μυστηριακή ατμόσφαιρα είχαν σκοπό να δημιουργήσουν τα δύο σύννεφα κόκκινου και πράσινου καπνού, τα οποία διαδοχικά κάλυψαν και καθήλωσαν για μια ολόκληρη ώρα τον Άραβα διπλωμάτη, προτού αυτός πλησιάσει στο θρόνο του αυτοκράτορα⁶⁵.

Όλα αυτά τα τεχνάσματα⁶⁶ εξυπηρετούσαν τους διαχρονικούς στόχους της βυζαντινής διπλωματίας, όσον αφορά την υποδοχή των ξένων πρέσβων. Είχαν, δηλαδή, σκοπό να προκαλέσουν δέος στους ξένους επισκέπτες και να τους δημιουργήσουν την εντύπωση ότι η Βυζαντινή Αυτοκρατορία είναι ένα πανίσχυρο

⁶⁰ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 137.

⁶¹ Τα δύο αυτά λιοντάρια, τα οποία, σύμφωνα με το Λιουτπράνδο, ανοιγόκλειναν το στόμα τους, βρυχόνταν κουνώντας τη γλώσσα τους, ενώ συγχρόνως χτυπούσαν την ουρά τους στο έδαφος, καθώς κι ο ίδιος ο θρόνος του αυτοκράτορα, ο οποίος, μέσω κάποιου άγνωστου σε μας μηχανισμού, ανυψωνόταν αυτόματα, αποτελούσαν επιτεύγματα ενδεικτικά του υψηλού επιπέδου στο οποίο είχαν φτάσει οι γνώσεις μηχανικής των Βυζαντινών κατά την εποχή αυτή.

⁶² Κων. Πορφυρογέννητου, *Περὶ Βασιλείου Τάξεως* II (Βόννη), κεφ. 15, σ. 568-9.

⁶³ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 137:

فقلت الذي سلمني من الاسدين يسلمني من السفين.

⁶⁴ Ο.π., σ. 138.

⁶⁵ Ο.π., σ. 137-8. Βλ., επίσης, Strohmaier 1991, 21.

⁶⁶ Για τα «τρικς» αυτά, τα οποία μεταχειρίζονταν οι Βυζαντινοί κατά την υποδοχή των ξένων πρέσβων, και τα οποία σκοπό είχαν να *ασκήσουν έλξη σε κάθε αισθητήριο όργανο του επισκέπτη*, βλ. Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, *Περὶ Βασιλείου Τάξεως* II (Βόννη), κεφ. 15, σ. 568-9, καθώς και την παραστατική περιγραφή του J. Shepard, στο άρθρο “Byzantine Diplomacy, A.D. 800-1204: means and ends”, σελ. 48 (στο: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge 1992).

κράτος, το οποίο διαθέτει ανεξάντλητους πόρους αφενός, κι εκ θεού εκπορευόμενη υπερφυσική τεχνογνωσία αφετέρου. Οι πράγματι προηγμένες για τη «σκοτεινή»⁶⁷ εκείνη εποχή μηχανικές γνώσεις των Βυζαντινών τίθεντο στην εξυπηρέτηση αυτού του σκοπού. Πολύ συχνά κατά το Μεσαίωνα, εξάλλου, η τεχνολογία γινόταν αντιληπτή όχι τόσο ως δείγμα προηγμένης γνώσης και μηχανικής δεξιοτεχνίας, όσο ως απόδειξη της θείας εύνοιας. Οι ίδιοι οι Βυζαντινοί, καθ' όλη σχεδόν τη διάρκεια της ιστορικής τους πορείας, είχαν την πεποίθηση ότι αποτελούσαν τον «περιούσιο λαό» του θεού.

Ύστερα απ' όλα αυτά, ο Ουμάρα έφτασε επιτέλους ενώπιον του αυτοκράτορα, τον χαιρέτισε σύμφωνα με το τελετουργικό και του παρέδωσε την επιστολή του χαλίφη (του αλ-Μανσούρ). Ο βασιλιάς Κωνσταντίνος, αφού ρώτησε το διπλωμάτη για την υγεία του κυρίου του και την κατάσταση του βασιλείου του και των επαρχιών του, διέταξε τους αυλικούς του να φροντίσουν για τη διαμονή του Ουμάρα και για ό,τι άλλο αυτός χρειαζόταν⁶⁸. Ο Ουμάρα θα πρέπει να παρέμεινε για αρκετό καιρό στη βυζαντινή αυλή. Έτσι μόνο εξηγείται το γεγονός ότι σταδιακά οι σχέσεις του με τον αυτοκράτορα πέρασαν σε ένα πιο προσωπικό επίπεδο, όπως καταμαρτυρείται από το περιστατικό το οποίο ακολουθεί, και το οποίο διηγείται ο Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι.

Μια μέρα, ενώ ο Κωνσταντίνος κι ο Ουμάρα ίππευαν τα άλογά τους κάπου κοντά στη βυζαντινή πρωτεύουσα, έφτασαν μπροστά σε ένα τείχος, στο οποίο υπήρχε μια μικρή φυλασσόμενη πύλη. Αφού πέρασαν την πύλη, ο αυτοκράτορας έδειξε στο διπλωμάτη ένα μικρό σφραγισμένο πήλινο πιθάρι, το οποίο έδειχνε να περιέχει κάτι ιδιαίτερα πολύτιμο. Ο Κωνσταντίνος διέταξε να ανοίξουν το πιθάρι, το οποίο, προς έκπληξιν του μουσουλμάνου διπλωμάτη, περιείχε κάππαρη διατηρημένη σε ξύδι. Όταν ο αυτοκράτορας ρώτησε τον Ουμάρα αν γνωρίζει τι είναι αυτό, εκείνος απάντησε όχι, νομίζοντας ότι το φυτό αυτό είχε για τους Βυζαντινούς κάποια ιδιαίτερη συμβολική σημασία. Ο αυτοκράτορας εξήγησε στον Ουμάρα ότι το φυτό αυτό χρησιμεύει στην καταπολέμηση των ασθeneιών του μυαλού (της τρέλας), καθώς επίσης αποτελεί συστατικό των φαρμάκων που θεραπεύουν τις πληγές του σώματος. Ο Ουμάρα τότε δεν μπόρεσε να συγκρατήσει το σαρκαστικό μειδίαμά του, σκεπτόμενος ότι το συγκεκριμένο φυτό στην πατρίδα του φυτρώνει πάνω στα

⁶⁷ Το χαρακτηρισμό αυτό χρησιμοποιούν τα περισσότερα κλασικά εγχειρίδια βυζαντινής ιστορίας για την περίοδο αυτή, εξαιτίας της έλλειψης ιστοριογραφικών πηγών.

⁶⁸ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 138.

ερείπια⁶⁹ και στις ερήμους, κι είναι πολύ εύκολο, για όποιον το αναζητήσει, να το βρει⁷⁰.

Η διήγηση του Ουμάρα, όπως καταγράφεται από την πένα του Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, χαρακτηρίζεται από ενάργεια γλώσσας κι ύφους, κι είναι εντελώς απαλλαγμένη από επαναλήψεις και τυποποιημένες εκφράσεις. Σε ορισμένα σημεία της, όπως το παραπάνω, αποτελεί ένα ιδιαίτερα ευχάριστο ανάγνωσμα για το σύγχρονο μελετητή. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον, ωστόσο, από την άποψη της ιστορίας των επιστημών κατά το Μεσαίωνα, αλλά και των πολιτικών και πολιτισμικών σχέσεων μεταξύ των Βυζαντινών και των Αράβων κατά την εποχή αυτή, παρουσιάζει το ακόλουθο περιστατικό, το οποίο περιλαμβάνεται στην ίδια διήγηση:

Μια μέρα, ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος διέταξε τον Ουμάρα να τον ακολουθήσει, μέχρι που έφτασαν μπροστά σε ένα συγκρότημα από φυλασσόμενες αίθουσες, ερμητικά κλειστές (*μπουγιούτ μαχτούμα / بيوت مختومة*), κάπου μέσα στο αυτοκρατορικό παλάτι. Ξαφνικά, ο Κωνσταντίνος διέταξε να ανοίξουν μια από τις θύρες, και τότε ο Ουμάρα προχώρησε στο εσωτερικό της αίθουσας. Εκεί μέσα διέκρινε έναν μεγάλο αριθμό από σακιά, στοιβαγμένα το ένα πάνω στο άλλο και τοποθετημένα περιμετρικά της αίθουσας. Τα σακιά αυτά περιείχαν μια μυστηριώδη άσπρη σκόνη. Ο αυτοκράτορας ζήτησε από το διπλωμάτη να δείξει στην τύχη ένα από αυτά. Έτσι κι έκανε ο μουσουλμάνος διπλωμάτης, κι αμέσως μια μικρή ποσότητα από το περιεχόμενό του σακιού τοποθετήθηκε σε ένα μικρό πήλινο δοχείο⁷¹.

Στη συνέχεια, ο Ουμάρα οδηγήθηκε σε μια διπλανή αίθουσα, στην οποία υπήρχαν σακιά που περιείχαν μια επίσης μυστηριώδη κόκκινη σκόνη. Ζητήθηκε ξανά από τον ίδιο να επιλέξει τυχαία ένα από αυτά τα σακιά, ένα μέρος από το περιεχόμενο του οποίου αμέσως αφαιρέθηκε και τοποθετήθηκε σε ένα δεύτερο δοχείο. Οι δύο άνδρες, με τη συνοδεία πάντα των φρουρών του αυτοκράτορα,

⁶⁹ Είναι αλήθεια ότι το θαμνώδες, αγκαθωτό φυτό *κάππαρη* προτιμά τα πετρώδη ή βραχώδη εδάφη (γι' αυτό και το είδος το οποίο ευδοκimeί στην περιοχή των Βαλκανίων ονομάζεται *κάππαρη η κρημνοφυής*). Σήμερα, ακόμη, μπορεί κανείς να δει την *κάππαρη* να φύεται γύρω και πάνω στα τείχη μεσαιωνικών φρουρίων ή κοντά σε αρχαιολογικούς χώρους.

⁷⁰ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 138. Ο Strohmaier (1991, 22), δίνοντας συνέχεια στην ιστορία, αναφέρει ότι ο Κωνσταντίνος ζήτησε από τον Ουμάρα το λόγο για την αντίδρασή του αυτή. Όταν ο Ουμάρα απάντησε ότι αυτό (η *κάππαρη*) είναι ένα πολύ κοινό έδεσμα στην πατρίδα του, ο αυτοκράτορας, φανερά ενοχλημένος, είπε: «Τότε η πατρίδα σου θα πρέπει να κείται πάνω σε ερείπια, καθώς αυτό το φυτό μεγαλώνει μόνο ανάμεσα σε ερείπια!». Πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα εκδοχή, η οποία όμως δεν υπάρχει στην αραβική πηγή.

⁷¹ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 139.

έφυγαν από εκεί και προχώρησαν σε μια άλλη αίθουσα των ανακτόρων⁷². Τότε ο αυτοκράτορας διέταξε να του φέρουν ένα φορητό καμίνι με κάρβουνα, καθώς επίσης και ράβδους από μόλυβδο και χαλκό. Στη συνέχεια ο Κωνσταντίνος διέταξε έναν από τους αυλικούς του να ρίξει το μόλυβδο μέσα στο καμίνι. Όταν το μέταλλο έλιωσε, ο αυτοκράτορας πρόσταξε να σκορπίσουν πάνω του μια πολύ μικρή ποσότητα από τη λευκή σκόνη, ικανή να καλύψει μόλις το νύχι ενός ανθρώπινου αντίχειρα. Το αποτέλεσμα της «αντίδρασης» ήταν καθαρό λευκό ασήμι (*φίντα μπαϊντά / فضة بيضاء*)! Η ίδια διαδικασία ακολουθήθηκε με συστατικά το χαλκό και την ίδια ακριβώς ποσότητα από την κόκκινη σκόνη, με αποτέλεσμα εκθαμβωτικός «κόκκινος χρυσός» (*δάχαμπ άχμαρ / ذهب أحمر*) να αναβλύσει από το μικρό καμίνι. Ο Κωνσταντίνος, έχοντας ολοκληρώσει την επίδειξή του, κατέληξε με τα εξής λόγια: «Ο κύριός σου θα πρέπει να γνωρίζει ότι αυτός είναι ο πλούτος μου!»⁷³.

Πρόκειται για την παλαιότερη αναφορά σε αραβική πηγή στη μετέπειτα πολύ διαδεδομένη ιδέα της «μεταστοιχείωσης», με τη βοήθεια του λεγόμενου «ελιξηρίου». Η λέξη *ελιζήριο* προήλθε από το βυζαντινό όρο *τό ξηρίον*, όπως ονόμαζαν οι Βυζαντινοί την άσπρη ή κόκκινη σκόνη, με την οποία πίστευαν ότι μπορούσαν να μετατρέψουν ευτελή μέταλλα, όπως ο μόλυβδος ή ο χαλκός, σε άργυρο ή χρυσό αντίστοιχα. Οι Άραβες, μεταφέροντας το βυζαντινό όρο στη γλώσσα τους, αποκάλεσαν το ξηρίον «αλ-ιξίρ»⁷⁴ (الإكسير, αλ είναι το οριστικό άρθρο στα αραβικά), και στη συνέχεια ως γλωσσικό αντιδάνειο προέκυψε το *elixir* στα λατινικά, όπως και σε πολλές από τις σύγχρονες λατινογενείς γλώσσες, καθώς επίσης κι η λέξη *ελιζήριο* στα νέα ελληνικά. Με τον ίδιο τρόπο φαίνεται πως προέκυψαν οι σύγχρονες λέξεις *alchemy* κι *αλχημεία*, ως αντιδάνεια από την αραβική γλώσσα, με ως επιπλέον, ίσως, ενδιάμεσο σταθμό τα συριακά (χημεία / χυμεία – αλ-κιμιά / الكيمياء – αλχημεία, *alchemy*)⁷⁵.

Ο Ουμάρα, αφού διηγηθεί τα όσα θαυμαστά κι αξιοπερίεργα είδε μέσα στην αίθουσα των βυζαντινών ανακτόρων, προσθέτει: «Ανέφερα όλα αυτά που συνέβησαν στον αλ-Μανσούρ, κι αυτός ήταν ο λόγος που τον παρακίνησε να ενδιαφερθεί για την αλχημεία»⁷⁶. Σύμφωνα με το μουσουλμάνο διπλωμάτη, επομένως, το πρώτο

⁷² Ο Ουμάρα δε μας πληροφορεί σχετικά με το όνομα της αίθουσας, στο οποίο έλαβε χώρα η επίδειξη που ακολουθεί. Λέει μόνο ότι «προχώρησαν στο παλάτι» (و انصرفنا الى القصر).

⁷³ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 139:

علم صاحبك ان هذا مالي. Βλ., επίσης, Strohmaier 1991, 22.

⁷⁴ Βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 1087-8, λ. “al-Iksir” (M. Ullmann).

⁷⁵ Βλ. ό.π., τ. 5, σ. 110-115, λ. “al-kimiya” (M. Ullmann), καθώς επίσης και *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, σ. 54-5, λ. “Alchemy” (D. Pingree-A. Cutler).

⁷⁶ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν*, σ. 139:

ερέθισμα το οποίο ώθησε το χαλίφη αλ-Μανσούρ να ασχοληθεί με αυτή την ιδιαίτερη «τέχνη» ήταν τα όσα του μετέφερε ο ίδιος επιστρέφοντας από τη βυζαντινή πρωτεύουσα στη Βαγδάτη. Σύμφωνα με τον Strohmaier⁷⁷, εξάλλου, η περιγραφή του Ουμάρα περιλαμβάνει τις βασικότερες αρχές, οι οποίες κυριάρχησαν και χαρακτήρισαν τις προσπάθειες των Αράβων αλχημιστών, από την εποχή του αλ-Μανσούρ κι εξής. Αυτές ήταν: α) η ιδέα ότι το ελιξήριο είναι μια ξηρή σκόνη, β) η διάκριση ανάμεσα στο λευκό ελιξήριο για την παραγωγή αργύρου, και στο κόκκινο ελιξήριο για την παραγωγή χρυσού (αλ-Ιζίρ αλ-Άμπιαντ / الإكسير الأبيض και αλ-Ιζίρ αλ-Άχμαρ / الإكسير الأحمر στα αραβικά, αντίστοιχα), γ) η αναλογία τουλάχιστον ένα προς χίλια ανάμεσα στην μικροσκοπική ποσότητα του ελιξηρίου και την ποσότητα του παραγόμενου μετάλλου (χρυσού ή αργύρου), και τέλος δ) η προσδοκία ότι το ελιξήριο θα δράσει ακαριαία, με την πρώτη στιγμιαία επαφή του με το κοινό μέταλλο (συνήθως χαλκό ή μόλυβδο).

Ο Κωνσταντίνος Ε΄, βέβαια, δεν ήταν αυτός ο οποίος επινόησε πρώτος την ιδέα του ελιξηρίου. Ήδη κατά τον 4^ο μ.Χ. αιώνα τη συναντάμε στο έργο του Ζώσιμου, ο οποίος μάλιστα κάνει τη διάκριση ανάμεσα στο λευκό και το κόκκινο *ξηρίον*⁷⁸. Στο πρώτο μισό του 7^{ου} αιώνα, ο προκάτοχος του Κωνσταντίνου Ηράκλειος (610-641) βρίσκεται σε επαφή με το φιλόσοφο, γιατρό κι αλχημιστή Στέφανο της Αλεξάνδρειας (ή της Αθήνας, 550-620)⁷⁹, και στην αραβική ιστοριογραφική παράδοση συναντάμε τον τίτλο *Ρισάλατ Ιστιφάνους ιλά Ιράκλ αλ-μάλικ φι ταρκίμπ αλ-ιζίρ ασ-σάμσι ουα-λ-κάμαρι* (رسالة إستفانوس إلى إراقل الملك في تركيب الإكسير الشمسي و القمرى) / *Επιστολή του Στεφάνου προς το βασιλιά Ηράκλειο σχετικά με την παραγωγή του ελιξηρίου του ήλιου, δηλ. του χρυσού, και του ελιξηρίου της σελήνης, δηλ. του αργύρου*). Ακόμη κι αν η παραπάνω επιστολή, η οποία σήμερα θεωρείται χαμένη, υπήρξε προϊόν πλαστογραφίας, αποτελεί, ωστόσο, ισχυρή ένδειξη ότι κάτοχοι του βυζαντινού αυτοκρατορικού θρόνου πριν την εποχή του Κωνσταντίνου Ε΄, και μάλιστα επιφανείς αυτοκράτορες, όπως ήταν ο Ηράκλειος, είχαν ασχοληθεί σοβαρά με την αλχημεία.

Οφείλουμε, πάντως, να παρατηρήσουμε ότι στην περίπτωση του Ουμάρα η βυζαντινή διπλωματία πέτυχε τους σκοπούς της. Ο ξένος απεσταλμένος, όπως παραδίδεται, έμεινε έκθαμβος κι επέστρεψε στην πατρίδα του με την ιδέα ότι οι Βυζαντινοί διαθέτουν μια μυστηριώδη αλλά πολύ αποτελεσματική μέθοδο για να

فقال عمارة فحدثت المنصور بهذا الحديث فكان هذا الذي حواه على طلب الكيمياء

Βλ., επίσης, Strohmaier 1991, 22.

⁷⁷ Strohmaier 1991, 23.

⁷⁸ Βλ. Stillman 1960, 162-8.

⁷⁹ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 3, σ. 1953, λ. “Stephen of Alexandria” (A. Kazhdan).

ανανεώνουν τα αποθέματα του πλούτου τους, υπό τη μορφή των δύο πιο πολύτιμων μετάλλων, του χρυσού και του αργύρου. Αυτό, όπως φαίνεται, αναστάτωσε το χαλίφη αλ-Μανσούρ, ο οποίος έσπευσε να αναζητήσει τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να αντισταθμίσει την «ανεξάντλητη» αυτή πηγή πλούτου των Βυζαντινών. Κατά τον Γούτα⁸⁰, ο αλ-Μανσούρ θα πρέπει γρήγορα να απογοητεύτηκε από την προσπάθεια εξασφάλισης χρηματικών πόρων για το κρατικό θησαυροφυλάκιο μέσω της αλχημείας. Μας είναι άγνωστος, βέβαια, ο τύπος των «πειραμάτων», στα οποία φαίνεται πως επιδόθηκαν ο αλ-Μανσούρ κι οι αυλικοί του. Είναι πολύ πιθανόν, ωστόσο, ο ίδιος ο αλ-Μανσούρ να δημιούργησε ασυνείδητα με αυτόν τον τρόπο το προηγούμενο για την ενασχόληση των χαλιφών με αυτή την «τέχνη».

Η διάδοση της αλχημείας στον αραβικό κόσμο και το Βυζάντιο

Άγνωστο, επίσης, παραμένει αν ο ίδιος ο αλ-Μανσούρ ζήτησε συν τοις άλλοις τη μετάφραση στα αραβικά κειμένων σχετικών με την αλχημεία. Φαίνεται, όμως, ότι κατά την εποχή των πρώτων Αββασιδών χαλιφών, δηλαδή κατά το δεύτερο μισό του 8^{ου} αιώνα, στο περιβάλλον της Βαγδάτης κυκλοφορούσε μια πληθώρα βιβλίων και κειμένων που είχαν σχέση με την αλχημεία, ορισμένα από τα οποία μάλιστα σώζονται σήμερα στις βιβλιοθήκες της Ευρώπης και της Μέσης Ανατολής⁸¹. Το διασημότερο από αυτά τα σωζόμενα έργα είναι η συλλογή αλχημικών κι αστρολογικών κειμένων η οποία φέρει τον τίτλο *Corpus Jabirianum*, χρονολογείται στα τέλη του 8^{ου} αιώνα κι αποδίδεται στον Τζάμπιρ μπιν Χαϊάν (Geberus ή Geber στα λατινικά)⁸². Μολονότι οι πληροφορίες μας σχετικά με τους τόπους και τους χρόνους των μεταφράσεων είναι ελάχιστες, είναι προφανές ότι τα περισσότερα από αυτά τα κείμενα είναι μεταφρασμένα, είτε από τα ελληνικά (μέσω χειρογράφων, δηλαδή, τα οποία αγοράστηκαν ή εκλάπησαν κατά τη διάρκεια των επιδρομών στα βυζαντινά εδάφη), είτε από τα μέσα περσικά. Το μεταφραστικό κίνημα στη Βαγδάτη, εξάλλου, βρισκόταν την εποχή εκείνη στο ζενίθ του.

⁸⁰ Γούτας 2001, 163.

⁸¹ Δυστυχώς, ελάχιστα από αυτά τα σωζόμενα χειρόγραφα έχουν μελετηθεί ή δημοσιευτεί. Μια συστηματική μελέτη τους, παρά τις δυσκολίες τις οποίες αυτή οπωσδήποτε παρουσιάζει (κυρίως εξαιτίας της κωδικοποιημένης κι αποκρυφιστικής γλώσσας των αλχημικών κειμένων), θα αποκάλυπτε, μεταξύ άλλων, κι αρκετές πληροφορίες για ελληνικά αλχημικά έργα τα οποία σήμερα έχουν χαθεί ή σώζονται αποσπασματικά.

⁸² Για το *Corpus*, βλ. Leicester 1971, 63-9, ενώ για τον ίδιο τον Τζάμπιρ, τον «πατέρα της χημείας» του αραβικού κόσμου και θεμελιωτή της βιομηχανίας των αρωμάτων, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 2, σ. 357-9, λ. “Djābir b. Hayyān” (P. Kraus, M. Plessner).

Όπως και για την αστρολογία, έτσι και στην περίπτωση της αλχημείας πολλοί είναι οι μελετητές οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η ανάπτυξή και η εξάπλωσή της στον αραβικό κόσμο οφείλεται περισσότερο στη σασσανιδική επίδραση. Ισχυρίζονται, με άλλα λόγια, ότι η αραβική αλχημεία είχε περσικές ρίζες⁸³. Αυτό ανταποκρίνεται σε κάποιο βαθμό στην αλήθεια. Από την άλλη πλευρά, όμως, εύκολα θα μπορούσε να καταρτιστεί μια μακρά λίστα από αλχημικούς όρους, συμβολικές ονομασίες και φράσεις οι οποίες απαντώνται στα αραβικά κείμενα, και οι οποίες είναι εμπνευσμένες, μεταφρασμένες ή μεταγραμμένες από τα ελληνικά (κατά το παράδειγμα των όρων *αλ-κιμιά* κι *αλ-ιξίρ* που ήδη αναφέρθηκαν)⁸⁴. Στα ίδια κείμενα απαντώνται συχνά τα ονόματα των Πυθαγόρα, Αρχελάου, Σωκράτη, Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Πορφύριου, Γαληνού, Δημόκριτου, Ζώσιμου, Αγαθοδαίμονα κι Ερμή του Τρισμέγιστου⁸⁵. Επιπλέον, δεν έχουμε λόγο να υποβαθμίσουμε τη σημασία του γεγονότος το οποίο έλαβε χώρα μέσα στα βυζαντινά ανάκτορα (την επίδειξη αλχημείας, δηλαδή, του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου μπροστά στα έκθαμβα μάτια του Ουμάρα μπιν Χάμζα), ούτε και την επιρροή την οποία μπορεί αυτό να άσκησε ως ερέθισμα για την ενασχόληση των Αράβων με την αλχημεία, καθώς η σχετική αναφορά που διαθέτουμε προέρχεται από αραβική, κι ως εκ τούτου «μη-ύποπτη» για υπέρ των Βυζαντινών μεροληπτική στάση, πηγή.

Σε όλες σχεδόν τις εποχές του Βυζαντίου, εξάλλου, η αλχημεία ή *χυμεία* ή *χυμευτική* υπήρξε ένας αρκετά διαδεδομένος εφαρμοσμένος κλάδος. Ως πρώτος Βυζαντινός αλχημιστής θεωρείται ο Ζώσιμος, ο οποίος έζησε κατά τον 4^ο μ.Χ. αιώνα και καταγόταν από την Πανόπολη⁸⁶ της Αιγύπτου. Ο Ζώσιμος δίδαξε στη σχολή της Αλεξάνδρειας και φαίνεται πως υπήρξε πολυγραφότατος, αν και τα έργα του, τα οποία απηχούν επιρροές από την αιγυπτιακή μαγεία, τη βαβυλωνιακή αστρολογία, τη φιλοσοφία του νεοπλατωνισμού, τα εβραϊκά δόγματα και τη χριστιανική θεολογία, έχουν σωθεί εντελώς αποσπασματικά⁸⁷. Ήταν ίσως ο πρώτος ο οποίος χρησιμοποίησε στα έργα του τη λέξη *χυμεία*, σύμφωνα με μια εκδοχή από την ελληνική λέξη *χήμι*, που σημαίνει «μαύρο», η οποία με τη σειρά της προήλθε από την

⁸³ Ο H. Leicester, μάλιστα, στο βιβλίο του *The Historical Background of Chemistry*, μιλώντας για τις απαρχές της αραβικής αλχημείας, κάνει λόγο για πιο μακρινές ανατολικές επιρροές, για επιρροές δηλαδή από την Κίνα και την Ινδία (Leicester 1971, 67).

⁸⁴ Για τα γλωσσικά αυτά δάνεια των Αράβων αλχημιστών από την ελληνική γλώσσα, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 5, σ. 111, λ. “al-kimiya” (M. Ullmann).

⁸⁵ Τα δύο τελευταία ονόματα είναι σίγουρα συμβολικά και τα αντίστοιχα πρόσωπα αποτελούν μάλλον μυθικές μορφές.

⁸⁶ Πρόκειται για τη σημερινή πόλη *Αχμίμ* (أخميم) στην Άνω (Νότια) Αίγυπτο.

⁸⁷ Πολλά αποσπάσματα από τα έργα του Ζώσιμου σώζονται μεταφρασμένα στη συριακή και την αραβική γλώσσα. Το 1995 αρκετά από αυτά ανακαλύφθηκαν σε ένα χειρόγραφο του έργου του περσικής καταγωγής αλχημιστή *αλ-Χασάν μπιν Άλι αλ-Τουγκράι*, βλ. Stillman 1960, 162.

αρχαία αιγυπτιακή λέξη *χεμ*, όπως ονομαζόταν η μαύρη γη της κοιλάδας του Νείλου⁸⁸. Σύγχρονοι (ή λίγο μεταγενέστεροι) του Ζώσιμου διάσημοι αλχημιστές υπήρξαν ο Πελάγιος, ο Ηλιόδωρος κι ο Συνέσιος, ενώ κατά τον 6^ο αιώνα έδρασε ο νεοπλατωνιστής φιλόσοφος κι αλχημιστής Ολυμπιόδωρος⁸⁹.

Κατά τους επόμενους αιώνες, με την αλχημεία ασχολήθηκαν λόγιοι, γιατροί και φιλόσοφοι του βυζαντινού αυτοκρατορικού περιβάλλοντος, όπως ο Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197-1269)⁹⁰, γιατρός, θεολόγος και συγγραφέας πολλών φυσικομαθηματικών πραγματειών, ο Νικόλαος Μυρεψός (1222-1255)⁹¹, γιατρός και βοτανολόγος τα έργα του οποίου άσκησαν μεγάλη επίδραση στις ιατρικές σχολές της Δύσης, ο Γρηγόριος Χιονιάδης⁹² κι ο Γεώργιος Χρυσοκόκης⁹³, οι οποίοι δίδαξαν αμφότεροι κατά το 14^ο αιώνα αστρονομία στη σχολή της Τραπεζούντας. Ο τελευταίος διάσημος αλχημιστής του Βυζαντίου υπήρξε ο Βησσαρίων⁹⁴. Εκπρόσωπος της λατινόφιλης παράταξης της βυζαντινής αριστοκρατίας, ο Βησσαρίων κατηγορήθηκε ως προδότης της ορθοδοξίας κι εγκαταστάθηκε τελικά στην Ιταλία. Φαίνεται ότι είχε συγκροτήσει μια πλουσιότατη συλλογή ελληνικών χειρογράφων, αρκετά από τα οποία ήταν χημικού κι αλχημικού περιεχομένου κι αναφέρονταν στα μέταλλα, τις ιδιότητές τους και τις διάφορες τεχνικές της «μεταστοιχείωσης».

Όπως φαίνεται, η ενασχόληση με την αλχημεία στο Βυζάντιο δεν ήταν υπόθεση ατόμων του «περιθωρίου». Αντιθέτως, ανώτεροι κρατικοί αξιωματούχοι και υψηλά ιστάμενες προσωπικότητες της βυζαντινής αυλής, ενίοτε κι οι ίδιοι οι κάτοχοι του αυτοκρατορικού θρόνου, ασχολήθηκαν, περισσότερο ή λιγότερο συστηματικά, με αυτήν. Είναι πιθανόν ότι οι αυτοκράτορες κι οι αυλικοί τους προσπάθησαν πράγματι κατά καιρούς να αυξήσουν τα αποθέματα του βυζαντινού κράτους σε χρυσό μέσω αυτής της «τέχνης». Ανεξάρτητα από τα αποτελέσματα αυτών των προσπαθειών, το σίγουρο είναι ότι, όπως δείχνει το παράδειγμα του Κωνσταντίνου Ε' και των ελιξηρίων του, οι Βυζαντινοί χρησιμοποίησαν τις αλχημικές τους γνώσεις προκειμένου να πείσουν τους ξένους λαούς ότι η πηγή του πλούτου τους είναι

⁸⁸ Ο Ζώσιμος, πάντως, διηγείται στο έργο του ένα μύθο, τον οποίο και συνδέει με την προέλευση της λέξης «χημεία». Σύμφωνα με αυτό το μύθο, οι ιερές και θείες τέχνες αποκαλύφθηκαν στον άνθρωπο μέσω αγγέλων που εξέπεσαν, εξαιτίας του έρωτά τους για τις θνητές γυναίκες. Τα μυστικά αυτά περικλείονταν σε ένα βιβλίο που λεγόταν «χέμου», το βιβλίο του «Χέμες». Από αυτό το βιβλίο πήρε το όνομά της η τέχνη της χημείας, βλ. Stillman 1960, 136.

⁸⁹ Βλ. ό.π., 169.

⁹⁰ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, σ. 296, λ. “Blemmydes, Nikephoros” (R.J. Macrides).

⁹¹ Βλ. ό.π., τ. 2, σ. 1429, λ. “Myrepsos, Nicholas” (A. Cutler, J. Scarborough).

⁹² Βλ. ό.π., τ. 1, σ. 422-3, λ. “Chioniades, Gregory” (D. Pingree).

⁹³ Βλ. ό.π., τ. 1, σ. 453-4, λ. “Chrysokokkes, George” (D. Pingree, J. Scarborough).

⁹⁴ Βλ. ό.π., τ. 1, σ. 285, λ. “Bessarion” (A. M. Talbot).

ανεξάντλητη, έχει δε υπερφυσική, θεία δηλαδή προέλευση. Αρκεί εδώ να θυμηθούμε τα λόγια του ίδιου του Κωνσταντίνου προς τον Ουμάρα: «Ο κύριός σου θα πρέπει να γνωρίζει ότι αυτός είναι ο πλούτος μου...».

Οφείλουμε, ωστόσο, να επιστρέψουμε στο διπλό αυτό πείραμα, το οποίο έλαβε χώρα μπροστά στα έκπληκτα μάτια του Άραβα διπλωμάτη, και να το εξετάσουμε περισσότερο κριτικά. Ο Ουμάρα μπορεί να επέλεξε τυχαία το σακί από το οποίο πάρθηκε η άσπρη κι η κόκκινη σκόνη, δεν του δόθηκε όμως η ευκαιρία να κάνει το ίδιο και με τις ράβδους από μόλυβδο κι από χαλκό, οι οποίες ξαφνικά παρουσιάστηκαν μπροστά του, κατόπιν διαταγής του αυτοκράτορα. Αυτό, σύμφωνα με τον Strohmaier⁹⁵, μας κάνει να υποψιαστούμε ότι στην περίπτωση αυτή οι Βυζαντινοί ακολούθησαν το ίδιο τέχνασμα, το οποίο πολύ αργότερα ο αλχημιστής Michael Sendivogius (1566-1636) εφάρμοσε ενώπιον του Γερμανού αυτοκράτορα Φερδινάνδου του Β΄. Το τέχνασμα αυτό δεν είναι άλλο από την επικάλυψη των ράβδων χρυσού κι αργύρου με μια λεπτή στρώση χαλκού και μολύβδου αντίστοιχα. Μόλις οι ράβδοι θερμανθούν στη φωτιά η επικάλυψη λιώνει κι απομακρύνεται, με αποτέλεσμα να αποκαλυφθούν τα εσωτερικά πολύτιμα μέταλλα. Οι δύο παρόμοιες διαδικασίες «μεταστοιχείωσης», οι οποίες στα βυζαντινά αλχημικά κείμενα αποκαλούνται *Μεγάλο Έργο* ή *Μαγιστέριο* και *Μικρό Έργο* ή *Μικρό Μαγιστέριο*⁹⁶, η μετατροπή δηλαδή των κοινών μετάλλων σε χρυσό κι άργυρο αντίστοιχα, συνίστανται στην πραγματικότητα στην τήξη των επιφανειακών μετάλλων σε συνθήκες υψηλής θερμότητας. Στην περίπτωση αυτή η δήθεν μαγική άσπρη ή κόκκινη σκόνη, το περίφημο ελιξήριο, δεν παίζει ουσιαστικά κανένα ρόλο στην όλη διαδικασία.

Αλχημεία: εφαρμοσμένη επιστήμη ή ψευδοεπιστήμη;

Ύστερα από όλα αυτά μπορούμε ακόμη να θεωρούμε τις αλχημικές γνώσεις και πρακτικές Βυζαντινών κι Αράβων ως επιστημονικές; Αν κρίνουμε από το παράδειγμα της επίδειξης του Κωνσταντίνου Ε΄ στον Ουμάρα μπιν Χάμιζα, καθώς κι από την «απομυθοποίησή» της, η οποία επιχειρήθηκε στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο, τότε αυτές σίγουρα δεν ανταποκρίνονται στα σημερινά σαφώς καθορισμένα κι αυστηρώς οριοθετημένα κριτήρια, με τα οποία μια γνώση χαρακτηρίζεται ως «επιστημονική». Για πολλά χρόνια, εξάλλου, οι μελετητές της

⁹⁵ Strohmaier 1991, 22-3.

⁹⁶ Βλ. το άρθρο του Ν. Β. Λίτσα, «Η Αλχημεία από τους Ύστερους Βυζαντινούς έως τους Νεότερους Χρόνους», στο: *Περιοδικό Αρχαιολογία*, τεύχ. 108, Σεπτέμβριος 2008, σ. 23-39.

ιστορίας των επιστημών αγνόησαν την αλχημεία, θεωρώντας την ως μια «ψευδοεπιστήμη», η οποία προσέγγιζε περισσότερο τη μαγεία, την πρόληψη και τη δεισιδαιμονία, παρά αυτό που οι ίδιοι θεωρούσαν «επιστήμη».

Στην πραγματικότητα, η αλχημεία κατά το Μεσαίωνα αποτελούσε ένα ιδιαίτερο μίγμα επιστήμης, φιλοσοφίας και μυστικισμού. Οι αλχημιστές πίστευαν ότι για να έχουν επιτυχία τα πειράματά τους και για να πραγματοποιήσουν τους σκοπούς τους ήταν απαραίτητη η καθαρότητα κι η διαύγεια του μυαλού, του σώματος και του πνεύματος. Σε πολλές περιπτώσεις ακολουθούσαν τα όνειρα και τα «οράματά» τους ως οδηγό, στην επίμονη προσπάθειά τους να τελειοποιήσουν την τέχνη τους. Προκειμένου να διαφυλάξουν τα μυστικά τους, αλλά και να προφυλάξουν τους εαυτούς τους από τις αντιδράσεις των ορθόδοξων θρησκευτικών αρχών, οι αλχημιστές χρησιμοποιούσαν ένα περίπλοκο κι ασαφές σύστημα συμβόλων και μυστηριωδών ονομάτων για τα υλικά τα οποία μελετούσαν και χρησιμοποιούσαν. Συχνά ένα συγκεκριμένο υλικό απαντάται στα αλχημικά κείμενα με διάφορα ψευδώνυμα, κι αντίστροφα ένα ψευδώνυμο μπορεί να αντιστοιχεί σε περισσότερα του ενός υλικά.

Σε αντίθεση με τη σημερινή, μάλλον αφηρημένη έννοια του όρου «αλχημεία», η ενασχόληση με την αλχημεία κατά το Μεσαίωνα είχε πάντα ένα πολύ συγκεκριμένο σκοπό, ο οποίος έμεινε γνωστός ανά τους αιώνες με τη συμβολική ονομασία *Φιλοσοφική Λίθος* (*Χάτζαρ αλ-Φαλσάφα*, حجر الفلسفة στα αραβικά): αποσκοπούσε στην παραγωγή των πολύτιμων μετάλλων, κι ιδιαίτερα του πολυτιμότερου όλων, του χρυσού, μέσω κοινών κι ευτελών υλικών, όπως ήταν ο μόλυβδος, ο σίδηρος, ο χαλκός ή ο κασσίτερος. Όπως, εξάλλου, πίστευαν οι αλχημιστές, τα διάφορα μέταλλα μέσα στα έγκατα της γης άλλαζαν διαδοχικά μορφές, ώσπου τελικά «ωρίμαζαν» κι έπαιρναν την «τέλεια» μορφή του χρυσού. Η «φυσική» αυτή «διαδικασία», η περίφημη «μεταστοιχείωση», συντελείτο υπό την επίδραση των άστρων, κι ήταν μια διαδικασία εξαιρετικά αργή. Μέσω των απόκρυφων μεθόδων τους, όπως πίστευαν, οι αλχημιστές μπορούσαν να επιτύχουν μέσα σε μια μόλις στιγμή, κι υπό τις κατάλληλες βέβαια προϋποθέσεις, όπως ήταν η σωστή θέση των ουράνιων σωμάτων, αυτό που στη φύση χρειαζόταν χιλιάδες χρόνια για να ολοκληρωθεί⁹⁷. Εκτός από την παραγωγή του χρυσού και του αργύρου, η αλχημεία κατά το Μεσαίωνα αποσκοπούσε επιπλέον στην ανακάλυψη ενός «ελιξηρίου νεότητας», το οποίο θα καταπολεμούσε τις ασθένειες και τη γήρανση, κι εν τέλει θα καταργούσε τον ίδιο το θάνατο. Η

⁹⁷ Βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 5, σ. 113, λ. “al-Kimiya” (M. Ullmann).

τελευταία, βέβαια, επιδίωξη αφορούσε κυρίως στους αλχημιστές της Δύσης, οι οποίοι από τον 13^ο αιώνα κι εξής πήραν τα ηνία της «τέχνης» αυτής από το βυζαντινό κι αραβικό κόσμο, κι επεξέτειναν έτι περαιτέρω τις μεθόδους, τις πρακτικές και τους σκοπούς της, βασιζόμενοι σε μεγάλο βαθμό στα ελληνικά και (κυρίως) στα αραβικά χειρόγραφα, τα οποία μεταφράζονταν εκείνο τον καιρό στα λατινικά.

Πέρα, όμως, από το φιλοσοφικό υπόβαθρο, τους συμβολισμούς και τη μυστικιστική ατμόσφαιρα που χαρακτήριζαν τις ενασχολήσεις κι αναζητήσεις τους, τόσο οι Δυτικοευρωπαίοι αλχημιστές, όσο κι οι Βυζαντινοί κι Άραβες πρόδρομοί τους, χρησιμοποίησαν τις υπάρχουσες την εποχή εκείνη χημικές γνώσεις περί των ιδιοτήτων των μετάλλων και των λοιπών στοιχείων, προκειμένου να επιτύχουν τους σκοπούς τους. Στην πείσμονα αναζήτηση, μάλιστα, του τρόπου για την παραγωγή του χρυσού, οι Άραβες αλχημιστές, με προεξάρχοντα τον περσικής καταγωγής γιατρό, φιλόσοφο κι αλχημιστή αρ-Ραζή (854-925)⁹⁸, προέβησαν σε μια σειρά από αξιόλογες επιστημονικές ανακαλύψεις στο χώρο της χημείας: συγκεκριμένα, βρήκαν τον τρόπο να παραγάγουν υδροχλωρικό οξύ, χλωριούχο αμμώνιο, νιτρικό οξύ, θειικό οξύ (βιτριόλι), σόδα και ποτάσα, ανακάλυψαν τη μέθοδο οξειδωσης του υδραργύρου, τελειοποίησαν τη διαδικασία της διύλισης μέσω διαφόρων συσκευών απόσταξης, ενώ ήταν σε θέση να αναγνωρίσουν μια σειρά από άγνωστα κατά την αρχαιότητα στοιχεία, όπως το αρσενικό, το αντιμόνιο και το βισμούθιο⁹⁹. Επιπλέον, οι αλχημιστές τόσο του Βυζαντίου όσο και του αραβικού κόσμου χρησιμοποίησαν επιστημονικά εργαλεία και σκεύη (*άλχημική έστία* ή *άθάνωρ*, *άποστακτήρ*, *λέβης*, *ιγδία*, *φιαλίδια*, *λαβίδες*, *γυάλινοι πειραματικοί σωλήνες* κ.α.), ορισμένα από τα οποία χρησιμοποιούνται ακόμη, στην εξελιγμένη τους μορφή, στα σύγχρονα χημικά εργαστήρια. Η αλχημεία κατά το Μεσαίωνα, επομένως, είχε μια χημική, επιστημονική βάση, και μάλιστα τα επιτεύγματά της συνέβαλαν σε αξιόλογο βαθμό στη διαμόρφωση του εδάφους, πάνω στο οποίο αναπτύχθηκε κι εξελίχθηκε η επιστήμη της χημείας στις μεταγενέστερες εποχές.

⁹⁸ Ο αρ-Ραζή, το πλήρες όνομα του οποίου ήταν Αμπού Μπακρ Μουχάμαντ μπιν Ζακαρίγια αρ-Ραζή, υπήρξε ένας από τους πρώτους επιστήμονες που αμφισβήτησαν την αριστοτελική θεωρία των τεσσάρων στοιχείων (γη, νερό, αέρας και φωτιά) που συνθέτουν τα διάφορα σώματα. Ο αρ-Ραζή υπήρξε επίσης ένας από τους θεμελιωτές της επιστημονικής πειραματικής διαδικασίας στη χημεία, ενώ παράλληλα ανακάλυψε πολλές αντισηπτικές και φαρμακευτικές ουσίες, τόσο οργανικής, όσο (και κυρίως) ανόργανης προέλευσης βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 8, σ. 474-7, λ. "Al-Razi" (L.E. Goodman).

⁹⁹ Υπάρχουν βέβαια μελετητές της ιστορίας των επιστημών οι οποίοι αμφισβητούν την αραβική πατρότητα των επιστημονικών αυτών ανακαλύψεων, αποδίδοντας τις στους Ευρωπαίους χημικούς του 13^{ου} και 14^{ου} αιώνα, βλ. Stillman 1960, 182.

Εκτός από τη χημεία, οι αλχημικές αναζητήσεις του αρ-Ραζή και των μαθητών του επηρέασαν και τον κλάδο της φαρμακολογίας, τόσο στον αραβικό κόσμο όσο και στη Δύση. Δημιούργησαν την τάση στην αραβική ιατρική να δίνεται μεγαλύτερη έμφαση στις ανόργανες φαρμακευτικές ουσίες και λιγότερο στα βότανα, τα οποία για αιώνες υπήρξαν η βάση της φαρμακολογίας τόσο των Ελλήνων, όσο και των Βυζαντινών κι Αράβων γιατρών της πρώιμης ισλαμικής εποχής. Το αποτέλεσμα αυτής της τάσης ήταν μια *νέα φαρμακοποιία*, η οποία βασιζόταν κατά κύριο λόγο σε σκευάσματα ανόργανης, μεταλλικής προέλευσης, σκευάσματα τα οποία λίγο διέφεραν από τα ελιξήρια του αρ-Ραζή. Αυτή η νέα φαρμακοποιία, σύμφωνα με την παράδοση, μεταλαμπαδεύτηκε στην Ευρώπη από τον Κωνσταντίνο τον Αφρικανό, έναν μουσουλμάνο που μορφώθηκε στη Βαγδάτη και πέθανε το 1087 ως χριστιανός μοναχός στο Μόντε Κασσίνο της Ιταλίας¹⁰⁰. Οι νέες τάσεις της φαρμακολογίας εμφανίστηκαν επίσης στην Ιβηρική Χερσόνησο κατά τον 11^ο αιώνα, κι από κει πέρασαν στη λατινική Ευρώπη, μαζί με τα αραβικά αλχημικά κείμενα τα οποία μεταφράζονταν στα λατινικά, από τον 12^ο αιώνα κι εξής. Πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι, όπως και στον παρακείμενο χώρο της ιατρικής, έτσι κι ανάμεσα στους αλχημιστές δεν έλειπαν σε όλες τις εποχές οι περιπτώσεις «τσαρλατανισμού». Οι επιτήδριοι αυτοί υπόσχονταν θαυματουργικές θεραπείες, ακόμη κι ελιξήρια αιώνιας νεότητας κι ομορφιάς, προκειμένου να πλουτίσουν από την ανθρώπινη δυστυχία, πόνο κι αφέλεια.

Εν τέλει, δεν έχει και τόση σημασία το πώς θα χαρακτηρίζαμε την αλχημεία σήμερα (επιστήμη, ψευδοεπιστήμη, τέχνη, μαγεία κ.τ.λ.), με βάση τα σημερινά επιστημονικά κριτήρια. Η αμηχανία, εξάλλου, η οποία επικρατεί στο σημείο αυτό είναι δικαιολογημένη. Περισσότερη σημασία έχει να αντιληφθούμε το τι ήταν η αλχημεία για τους ανθρώπους της εποχής εκείνης, τους Βυζαντινούς και τους Άραβες του 8^{ου} αιώνα. Τουλάχιστον μέχρι τη μέση μεσαιωνική περίοδο, τόσο στο Βυζάντιο όσο και στον αραβικό κόσμο, η αλχημεία αναμφίβολα συγκαταλεγόταν ανάμεσα στις επιστήμες. Ο Ιμπν αλ-Άραμπι, μεγάλος φιλόσοφος και *σούφι* ανδαλουσιανής καταγωγής ο οποίος έζησε κατά τον 12^ο αιώνα, τη χαρακτηρίζει ως *φυσική, πνευματική και θεία επιστήμη* (*ilm tamπί rούχι ουά ιλάχι / علم طبيعي روعي و إلهي*)¹⁰¹. Με βάση το γεγονός, μάλιστα, ότι αυτοκράτορες και χαλίφες, όπως ο Ηράκλειος, ο Κωνσταντίνος Ε΄ κι ο αλ-Μανσούρ ασχολήθηκαν με αυτήν, θα μπορούσε ίσως να

¹⁰⁰ Βλ. <http://www.crystalinks.com/alchemy.html>.

¹⁰¹ Για τον Ιμπν αλ-Άραμπι, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 707-11, λ. "Ibn al-Arabi" (A.Ates).

υποστηριχτεί ότι απολάμβανε το στάτους «υψηλής τέχνης». Οι φωνές αμφισβήτησης, αποδοκιμασίας ή περιφρόνησης, βέβαια, και μάλιστα από μεγάλα ονόματα της επιστήμης και της φιλοσοφίας του αραβικού κόσμου (αλ-Κίντι¹⁰², Ιμπν-Σίννα¹⁰³, αλ-Μπιρουνί¹⁰⁴, Ιμπν-Χαλντούν κ.α.), δεν έλειψαν ποτέ, ήταν όμως σκόρπιες κι ασυντόνιστες. Η αντίδραση προς την αλχημεία συστηματοποιήθηκε πολύ αργότερα, όταν πια αυτή έτεινε να υιοθετεί πρακτικές της μαγείας, κι η αντίδραση αυτή εκπορεύτηκε από τους συντηρητικούς εκκλησιαστικούς κύκλους της Δύσης. Επιπλέον, η αλχημεία δεν υπήρξε ποτέ αντικείμενο διδασκαλίας στο «πανεπιστήμιο» της Κωνσταντινούπολης, στη σχολή της Μαγναύρας δηλαδή, ούτε στα ανάλογα ιδρύματα της Βαγδάτης. Η αλχημεία κατά το Μεσαίωνα ήταν μια απόκρυφη, εφαρμοσμένη επιστήμη, η οποία παρόλ' αυτά παρείχε την ώθηση για την ανάπτυξη άλλων επιστημονικών κλάδων¹⁰⁵.

Μπορούμε, πλέον, να κάνουμε μια τελική εκτίμηση της σημασίας που είχε η επίδειξη αλχημείας η οποία έλαβε χώρα στα βυζαντινά ανάκτορα, με πρωταγωνιστές τον Κωνσταντίνο Ε', τον Ουμάρα μπιν Χάμζα και το «ελιξήριο». Στην πραγματικότητα, δεν επρόκειτο για «επιστημονική ανταλλαγή». Δεν υπήρξε, δηλαδή, στην περίπτωση αυτή μετάδοση επιστημονικής γνώσης από τους μεν στους δε, όπως συνέβη, για παράδειγμα, στην περίπτωση του χειρογράφου των *Στοιχείων* του Ευκλείδη, το οποίο λίγα χρόνια νωρίτερα είχε αποστείλει ο Κωνσταντίνος στον αλ-Μααμούν. Η επίδειξη, όμως, του Βυζαντινού Αυτοκράτορα υπήρξε η αφορμή, ένα από τα πρώτα κι ίσως από τα σημαντικότερα ερεθίσματα για την ενασχόληση των Αράβων με την αλχημεία. Οι βασικότερες αρχές που θα διέπουν τις ενασχολήσεις των Αράβων αλχημιστών από την εποχή του αλ-Μανσούρ κι εξής, τουλάχιστον όσον αφορά στην παραγωγή των «ελιξηρίων», φαίνεται ότι μεταδόθηκαν κι υιοθετήθηκαν μέσω ακριβώς της επαφής με την αυλή του Κωνσταντίνου Ε'.

Σταδιακά, η αναζήτηση χρυσού μέσω της αλχημείας έγινε έμμονη ιδέα σε πολλούς, όχι απαραίτητα σκοτεινούς, κύκλους των αραβικών αυλών. Στην επίμονη,

¹⁰² Για τον αλ-Κίντι, βλ. ό.π., τ. 5, σ. 122-3, λ. "al-Kindī" (J.Jolivet, R. Rashed).

¹⁰³ Ο ιμπν-Σίννα (980-1037), γνωστός στη Δύση ως *Αβικέννας*, αμφισβήτησε καθολικά τη δυνατότητα οποιασδήποτε μεταστοιχείωσης με ανθρώπινα μέσα, βλ. Leicester 1971, 70.

¹⁰⁴ Για τον μαθηματικό, αστρονόμο, γεωγράφο κι ιστορικό αλ-Μπιρουνί, έναν από τους σπουδαιότερους λογίους του μεσαιωνικού ισλαμικού κόσμου, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 1, σ. 1236-8, λ. "al-Bīrūnī" (D. J. Boilot).

¹⁰⁵ Για την ιστορία της αλχημείας γενικά, η πιο αναλυτική, περιεκτική κι εκτενής μελέτη παραμένει το βιβλίο του M. Berthelot, *Les Origines de l' Alchimie* (Παρίσι 1885). Δυστυχώς, μέχρι σήμερα δεν υπάρχει μια αναλυτική, βασισμένη σε πρωτογενείς πηγές, μελέτη για την ιστορία της αραβικής αλχημείας ειδικότερα (κάτι τέτοιο, εξάλλου, θα προϋπέθετε τη συστηματική μελέτη των διαφόρων αραβικών χειρογράφων αλχημικού περιεχομένου, τα οποία σήμερα βρίσκονται διασκορπισμένα κι αδημοσίευστα στις βιβλιοθήκες της Ευρώπης και των κρατών της Μέσης Ανατολής). Το ίδιο, βέβαια, ισχύει και για την ιστορία της βυζαντινής αλχημείας και των εκπροσώπων της.

επίπονη, αλλά μάταιη αυτή προσπάθειά τους, οι Άραβες αλχημιστές, άθελα τους σχεδόν, προέβησαν σε μια σειρά από σημαντικές επιστημονικές ανακαλύψεις, μερικές από τις οποίες αναφέραμε παραπάνω. Στις πρώιμες αυτές εποχές, όταν το δόγμα «η επιστήμη για την επιστήμη» δεν έχει ακόμη κάνει την εμφάνισή του, η επιστήμη συχνά αναπτύσσεται κι εξελίσσεται μέσα από τυχαίες, ωφελμιστικές οδούς. Ακόμη, όμως, κι αν η επιστήμη κατά το Μεσαίωνα προόδευε κι εξελισσόταν υπό μη-επιστημονική σκοποθεσία, εκείνο που έχει σημασία να τονιστεί εδώ είναι ότι, στο πλαίσιο των επίσημων διπλωματικών επαφών (εν προκειμένω, ανάμεσα στις δύο «οικουμενικές» αυλές της Βαγδάτης και της Κωνσταντινούπολης), κι υπό το κράτος μάλιστα του διαρκούς πολιτικού κι ιδεολογικού ανταγωνισμού, τα «εμπόδια» της γλώσσας και της θρησκείας ανάμεσα σε Βυζαντινούς κι Άραβες καταργούνταν κι ο δρόμος ήταν ανοιχτός για την ανταλλαγή επιστημονικών γνώσεων ή, έστω, επιστημονικών ερεθισμάτων.

ΛΕΩΝ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΚΑΙ ΑΛ- ΜΑΑΜΟΥΝ

Διαμάχη επιστημονικού χαρακτήρα ή διπλωματικός ανταγωνισμός;

Κατά την τέταρτη δεκαετία του 9^{ου} αιώνα στο Βυζάντιο βασιλεύει ο αυτοκράτορας Θεόφιλος¹⁰⁶. Σε αντίθεση με τον πατέρα του, αυτοκράτορα Μιχαήλ Β΄ (820-9)¹⁰⁷, ο οποίος μόλις μπορούσε να διαβάζει και να γράφει, ο Θεόφιλος, ο δεύτερος ηγεμόνας της «εξ Αμορίου» δυναστείας, όχι μόνο είχε λάβει αξιόλογη μόρφωση, αλλά *έδειχνε και πραγματικό ενδιαφέρον για την τέχνη και την επιστήμη*¹⁰⁸. Η βασιλεία του Θεόφιλου σηματοδεύτηκε από το τελευταίο ξέσπασμα της Εικονομαχίας στο Βυζάντιο, η οποία όμως στο μεταξύ είχε απολέσει τον αρχικό της δυναμισμό, καθώς και τη στήριξη ανάμεσα στα κατώτερα λαϊκά στρώματα. Την παιδεία του, όπως και τον εικονομαχικό του ζήλο, ο Θεόφιλος είχε αποκτήσει πλάι στον παιδαγωγό, τον οποίο του είχε ορίσει ο πατέρας του, τον περίφημο Ιωάννη Γραμματικό¹⁰⁹. Ο Ιωάννης, ο «μάγος πατριάρχης»¹¹⁰, όπως τον αποκάλεσε η εικονόφιλη προπαγάνδα, υπήρξε μια μεγάλη μορφή της εποχής του, καθώς κι ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της εικονοκλαστικής παράταξης, κατά την τελευταία φάση της Εικονομαχίας. Από το δάσκαλό του, Ιωάννη, ο Θεόφιλος φαίνεται ότι υιοθέτησε την αγάπη του και τον ενθουσιασμό του για την αραβική τέχνη, και γενικότερα για τον πολιτισμό της αυλής των Αββασιδών. Ο ίδιος ο Ιωάννης, εξάλλου, έλαβε μέρος σε μια τουλάχιστον πρεσβεία στη Βαγδάτη, το 829, όπως μας πληροφορεί η λεγόμενη «Συνέχεια του Θεοφάνη»¹¹¹.

¹⁰⁶ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 3, σ. 2066, λ. "Theophilos" (P. A. Hollingsworth).

¹⁰⁷ Βλ. ό.π., τ. 2, σ. 1363, λ. "Michael II" (P. A. Hollingsworth).

¹⁰⁸ Ostrogorsky 1997, 79.

¹⁰⁹ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1052, λ. "John VII Grammatikos" (A. M. Talbot, A. Cutler).

¹¹⁰ Lemerle 2001, 120. Κατά τη βασιλεία του Θεόφιλου, σε μια ακαθόριστη χρονολογία (ίσως το 837), ο Ιωάννης κατέλαβε τον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινούπολης, και ξεκίνησε νέο συστηματικό διωγμό κατά των εικονόφιλων.

¹¹¹ Βλ. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, 9, σ. 95-99. Βλ. επίσης Vasiliev 1935 (τ. 1, *La dynastie d'Amorium*), σ. 112-3, καθώς και το άρθρο του J. Rosser, "John the Grammarian's embassy to Baghdad and the recall of Manuel", στο: *Byzantinoslavica* 37, 1976, σ. 168-171. Βλ., τέλος, το άρθρο της Ν. Κουτράκου, "Highlights in arab-byzantine Cultural Relations (IXth-XIth centuries AD): An approach through Diplomacy", στο: *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, Αθήνα 2007, σ. 88-93. Σκοπός της διπλωματικής αυτής αποστολής στην αυλή του αλ-Μααμούν ήταν να πειστεί ο αποστάτης στρατηγός Μανουήλ ο Αρμένιος να επιστρέψει στην υπηρεσία της βυζαντινής αυλής. Ο στόχος επετεύχθη τον επόμενο χρόνο, χάρη κυρίως στη ρητορική και διαλεκτική δεινότητα του Ιωάννη.

Ήδη από τη δεύτερη δεκαετία του ίδιου αιώνα, στην προαναφερθείσα πόλη βασιλεύει ο χαλίφης αλ-Μααμούν¹¹², γιος του πολυθρύλητου¹¹³ χαλίφη Χαρούν αρ-Ρασίντ και μιας Περσίδας παλλακίδας. Ο αλ-Μααμούν ανήλθε στο θρόνο του αββασιδικού χαλιφάτου το 813, ύστερα από τετραετή εμφύλιο πόλεμο¹¹⁴ με τον ετεροθαλή αδελφό του αλ-Αμίν, τον οποίο αρχικά ο πατέρας τους Χαρούν είχε κρίσει διάδοχό του. Η εμφύλια αυτή σύγκρουση συντάραξε συθέμελα το κράτος των Αββασιδών, κλονίζοντας σοβαρά την οικονομία του και φέρνοντας στην επιφάνεια όλες τις μέχρι τότε υποβόσκουσες κοινωνικές κι εθνοτικές αντιθέσεις¹¹⁵. Παράλληλα, οι αναταραχές που προκάλεσε στο εσωτερικό του χαλιφάτου είχαν ως συνέπεια μια σύντομη αλλά πολύτιμη περίοδο εκχειρίας στο αραβοβυζαντινό μέτωπο, απαλλάσσοντας για μερικά χρόνια τους Βυζαντινούς από τις σχεδόν αδιάλειπτες αραβικές επιδρομές στα μικρασιατικά εδάφη. Ο ίδιος ο αλ-Μααμούν, ο οποίος αμέσως μετά την επικράτησή του διέταξε την εκτέλεση, με αποκεφαλισμό, του αδερφού του, αλ-Αμίν, βρέθηκε κατά τα πρώτα χρόνια της βασιλείας του αντιμέτωπος με μια πολύ ισχυρή αμφισβήτηση της νομιμότητας της εξουσίας του (κυρίως στην πρωτεύουσα Βαγδάτη), καθώς τη θέση του βάρυε το διπλό έγκλημα της βασιλοκτονίας κι αδελφοκτονίας¹¹⁶.

Προκειμένου να αποπροσανατολίσει τους υπηκόους του από το σκανδαλώδη τρόπο με τον οποίο ανήλθε στην εξουσία, καθώς κι από τα σκληρά συγκεντρωτικά μέτρα τα οποία επιχειρούσε να εφαρμόσει στο εσωτερικό του χαλιφάτου¹¹⁷, κι αφού είχε ήδη εδραιώσει την κυριαρχία του στις κεντρικές και δυτικές επαρχίες της αυτοκρατορίας, ο αλ-Μααμούν κήρυξε την επανέναρξη του επιθετικού πολέμου κατά των «απίστων» Βυζαντινών, θέτοντας έτσι τέρμα στην πολύχρονη αναγκαστική εκχειρία. Ακολουθώντας εν πολλοίς την πάγια πολιτική

¹¹² Γενικά για τον 7^ο Αββασίδα χαλίφη, Αμπού Τζάφαρ Αμπνταλλάχ μπιν Χαρούν αλ-Μααμούν, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 6, σ. 331-9, λ. "al-Ma'mūn" (M. Rekaya).

¹¹³ Η παρουσία του Χαρούν αρ-Ρασίντ είναι έντονη στη λογοτεχνία και τους μύθους των Αράβων, βλ. *Χίλιες και μία Νύχτες, η ιστορία του Σεβάχ του Θαλασσινού* (από τη συλλογή του A. Galland, μετ. από τα γαλλικά Τ. Γαβαλάκη, Αθήνα 1998, σ. 95-195).

¹¹⁴ Για μια σύντομη επισκόπηση των γεγονότων της εμφύλιας αυτής σύρραξης, βλ. Γούτας 2001, 106.

¹¹⁵ Εξαιτίας του γεγονότος, μάλιστα, ότι η καταγωγή του αλ-Αμίν ήταν αμιγώς αραβική, ενώ αντίθετα ο αλ-Μααμούν ήταν κατά το ήμισυ περσικής καταγωγής, κάποιοι παλαιότεροι μελετητές ερμήνευσαν τη σύγκρουση αυτή ως εθνική σύρραξη μεταξύ Αράβων και Περσών, η οποία κατέληξε στη νίκη των τελευταίων. Οι Πέρσες, δηλαδή, σύμφωνα μ' αυτή τη μάλλον ρομαντική προσέγγιση, κατάφεραν μ' αυτόν τον τρόπο να πάρουν την εκδίκηση τους από τους Άραβες, οι ορδές των οποίων, δύο αιώνες νωρίτερα, είχαν καταλύσει τη μεγαλόπρεπη περσική σασσανιδική αυτοκρατορία.

¹¹⁶ Προκειμένου, μάλιστα, να δικαιολογήσουν το διπλό αυτό έγκλημα και να παρουσιάσουν ως νόμιμη την άνοδο του αλ-Μααμούν στην εξουσία, οι προπαγανδιστικοί κύκλοι του τελευταίου μερικά χρόνια αργότερα αλλοίωσαν το περιεχόμενο του *Πρωτοκόλλου της Μέκκας*, το οποίο είχε εκδοθεί το 802, ενώ ο Χαρούν αρ-Ρασίντ ήταν ακόμη εν ζωή, κι αφορούσε στη διαδοχή του.

¹¹⁷ Για τη συγκεντρωτική πολιτική του αλ-Μααμούν σε θρησκευτικό, διοικητικό, στρατιωτικό κι οικονομικό επίπεδο, βλ. Γούτας 2001, 112-3.

των προκατόχων του, ο αλ-Μααμούν παρουσίαζε μ' αυτό τον τρόπο τον εαυτό του ως το «μεγάλο ιμάμη» κι «υπερασπιστή του Ισλάμ». Παράλληλα, αναλαμβάνοντας ο ίδιος προσωπικά την ηγεσία του στρατού του κατά τις εκστρατείες στη βυζαντινή επικράτεια, προσέθετε στο αυτοκρατορικό του προφίλ την εικόνα του βασιλιά-στρατηλάτη. Οι εκστρατείες του αλ-Μααμούν, ωστόσο, διέφεραν από τις πρόσκαιρες, «τελετουργικού χαρακτήρα» επιδρομές, στις οποίες είχαν επιδοθεί οι προηγούμενοι Αββασίδες χαλίφες¹¹⁸, καθώς στόχος τους ήταν η απόσπαση εδαφών από τη βυζαντινή αυτοκρατορία κι η προσάρτησή τους στο κράτος των Αββασιδών¹¹⁹. Επρόκειτο, δηλαδή, για ένα νέο, καθαρά κατακτητικό πόλεμο.

Όσο πλησιάζει η εποχή κατά την οποία τα ηνία της εξουσίας στο Βυζάντιο αναλαμβάνει ο Θεόφιλος, οι συγκρούσεις με τους Βυζαντινούς, αλλά παράλληλα κι οι ανταλλαγές πρεσβειών, κορυφώνονται. Όπως προαναφέρθη, το 829, κατά το πρώτο έτος της βασιλείας του Θεόφιλου, μια βυζαντινή πρεσβεία, μέλος της οποίας ήταν κι ο Ιωάννης Γραμματικός, επισκέφτηκε την αυλή του αλ-Μααμούν. Σύμφωνα με τον αλ-Γιακούμπι, γεωγράφο κι ιστοριογράφο ιρακινής καταγωγής του 9^{ου} αιώνα, δύο χρόνια αργότερα, το 831, ο ίδιος ο Θεόφιλος έγραψε στον αλ-Μααμούν, προσφέροντας την απελευθέρωση 7.000 αιχμαλώτων πολέμου (δεν υπήρξε καμία απελευθέρωση ομήρων από το έτος 808), κι αναλαμβάνοντας την υποχρέωση να πληρώσει στο χαλιφάτο 100.000 δηνάρια, σε αντάλλαγμα για την επιστροφή στο βυζαντινό έλεγχο των φρουρίων, τα οποία είχαν καταληφθεί κατά τις αραβικές επιδρομές του προηγούμενου έτους¹²⁰.

Το επόμενο έτος (832) ο Θεόφιλος, ερμηνεύοντας σωστά τις διαθέσεις του αλ-Μααμούν, ότι δηλαδή ήταν έτοιμος να εξαπολύσει μια ακόμη ευρείας κλίμακας επίθεση κατά του Βυζαντίου, έστειλε, σύμφωνα με τον αλ-Τάμπιρι, ο οποίος κατέγραψε τα γεγονότα στην *Ιστορία* του¹²¹, τον Ιωάννη Γραμματικό με

¹¹⁸ Για την πολιτική των Αββασιδών χαλιφών, μέχρι και τον Χαρούν αρ-Ρασίντ, απέναντι στο Βυζάντιο, καθώς και για τις διαφορές της πολιτικής αυτής από την επιθετική πολιτική του αλ-Μααμούν στα τελευταία χρόνια της βασιλείας του, βλ. El-Hibri 1994, 279-284.

¹¹⁹ Βλ. Γούτας 2001, 116. Οι προσπάθειες των στρατευμάτων του αλ-Μααμούν κατά την εποχή αυτή (829-833) επικεντρώνονταν στην κατάκτηση της Ν.Α. Μ. Ασίας. Για την (προσωρινή) κατάληψη της Καππαδοκίας από το στρατό του αλ-Μααμούν, βλ. El-Hibri 1994, 289-90.

¹²⁰ Αλ-Γιακούμπι, *Ταρίχ* (تاريخ / *Ιστορία*), Leiden 1883, σ. 568. Βλ., επίσης, Kennedy 1992, 139 και Vasiliev 1935 (τ. 1, *La dynastie d' Amorium*), σ. 272. Για τον αλ-Γιακούμπι, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 11, σ. 257-8, λ. "al-Ya□kūbī" (M. Qasim Zaman).

¹²¹ Αλ-Τάμπιρι, *Ταρίχ αρ-Ρούσουλ ούα-λ-Μουλούκ* (تاريخ الرسل و الملوك / *Ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων*), Leiden 1901, σ. 1109. Ο περσικής καταγωγής Αμπού Τζάφαρ Μουχάμαντ μπιν Τζαφίρ μπιν Γιαζίντ αλ-Τάμπιρι (839-923) έζησε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του στη Βαγδάτη, κι αναδείχτηκε σε έναν από τους επιφανέστερους ερμηνευτές του Κορανίου στην εποχή του, καθώς και

μια επιστολή στη Βαγδάτη. Ο Ιωάννης εκείνο τον καιρό βρισκόταν στη Δαμασκό. Στην επιστολή του προς το χαλίφη, ο Θεόφιλος προκρίνει την ειρήνη, επισημαίνοντας τα συγκριτικά πλεονεκτήματά της έναντι ενός ακόμη πολέμου, την ελεύθερη, δηλαδή, διεξαγωγή επικερδούς εμπορίου, την ασφάλεια των παραμεθόριων περιοχών και την απελευθέρωση αιχμαλώτων (βλ. ολόκληρη την επιστολή του Θεόφιλου προς τον αλ-Μααμούν στο Παράρτημα, σ. 85-6). Τελικά, ούτε τα πιθανά οφέλη μιας ειρήνης, αλλά ούτε κι η διαλεκτική δεινότητα του Ιωάννη του Γραμματικού μετέπεισαν τον αποφασισμένο χαλίφη. Ενθαρρυσμένος από τις προηγούμενες επιτυχίες του στο μικρασιατικό μέτωπο, κι ενοχλημένος από το γεγονός ότι ο Θεόφιλος ξεκινούσε το γράμμα με το όνομά του, ο αλ-Μααμούν δε μπόρεσε καν στον κόπο να διαβάσει το περιεχόμενο της επιστολής, κι οδηγώντας ο ίδιος το στρατό του εισέβαλε εκ νέου στα βυζαντινά εδάφη¹²².

Η «ανακάλυψη» του Λέοντα από τον αλ-Μααμούν

Ανάμεσα στο 829 και το 833¹²³, τέλος, έλαβε χώρα η ακολουθία γεγονότων, η οποία θα μας απασχολήσει στο παρόν κεφάλαιο, με πρωταγωνιστές το Θεόφιλο, τον αλ-Μααμούν, το Λέοντα το Φιλόσοφο (ή Μαθηματικό) κι ένα ανώνυμο μαθητή του τελευταίου. Τα γεγονότα, αυτή τη φορά, πληροφορούμαστε από μια βυζαντινή πηγή, το τέταρτο βιβλίο της *Συνέχειας του Θεοφάνη*¹²⁴. Τη διήγηση της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, εξάλλου, αντιγράφει σχεδόν κατά λέξη ένα άλλο χρονικό από τον 11^ο αιώνα, η *Σύνοψις Ιστοριών* του Ιωάννη Σκυλίτζη¹²⁵. Προτού όμως καταπιαστούμε με την εξιστόρηση των γεγονότων, είναι απαραίτητο

σε έναν από τους σημαντικότερους ιστοριογράφους των πρώιμων ισλαμικών αιώνων, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 10, σ. 11-15, λ. "Al-Tabari" (C.E. Bosworth).

¹²² Βλ. Kennedy 1992, 139, Rossler 1972, 162 και Vasiliev 1935, 289.

¹²³ Δε γνωρίζουμε την ακριβή χρονολογία των γεγονότων, θεωρούμε ωστόσο ως terminus postquem το έτος 829, έτος ενθρόνισης του Θεόφιλου, κι ως terminus antequem το έτος 833, έτος θανάτου του αλ-Μααμούν.

¹²⁴ *Συνέχεια του Θεοφάνη* (Βόννη), IV, 27, σ. 185-190. Το χρονικό υπό το συμβατικό τίτλο «Συνέχεια του Θεοφάνη» υπήρξε προϊόν περισσότερων του ενός συγγραφέων του 10^{ου} αιώνα. Το σωζόμενο τμήμα του (στο χειρόγραφο Vat. Gr. 167, 11^{ος} αιώνας) καλύπτει την περίοδο από τη βασιλεία του Λέοντα του Ε΄ του Αρμένιου (813-20), από το χρονικό σημείο, δηλαδή, στο οποίο σταμάτησε η διήγηση του Θεοφάνη, μέχρι τα μέσα, περίπου, της βασιλείας του Ρωμανού Β΄ (959-963). Η διήγηση διακόπτεται απότομα σε μια πρόταση όπου περιγράφεται η βυζαντινή ανακατάληψη της Κρήτης του 961.

¹²⁵ Βλ. Ι. Σκυλίτζη, *Σύνοψις Ιστοριών* (Βόννη), τ. 2, σ. 166-170.

να «γίνουν οι συστάσεις» για το πρόσωπο το οποίο υπήρξε το «μήλον της έριδος» μεταξύ των δύο βασιλέων, Θεόφιλου κι αλ-Μααμούν, και παράλληλα μια από τις σπουδαιότερες μορφές της εποχής του, ένα «γνήσιο άνθρωπο της Αναγέννησης», όπως τον αποκάλεσε ο Lemerle¹²⁶, το Λέοντα το Φιλόσοφο ή, αλλιώς, Μαθηματικό¹²⁷.

Ο Λέων γεννήθηκε πιθανότατα στην Κωνσταντινούπολη, στα τέλη του 8^{ου} αιώνα. Ήταν δύο ή τρεις δεκαετίες νεότερος και συγγενής¹²⁸ του Ιωάννη του Γραμματικού. Στη «Βασιλεύουσα» πραγματοποίησε τις πρώτες του σπουδές, στη γραμματική και στην ποιητική. Στη συνέχεια μετακινήθηκε στην Άνδρο, όπου κοντά σε *κάποιο σοφό άνδρα*¹²⁹ σπούδασε ρητορική, φιλοσοφία κι αριθμητική. Όταν εξάντλησε τις γνώσεις του δασκάλου του, άρχισε να αναζητά παλαιά χειρόγραφα στα αρχεία των μονών του νησιού, αλλά και σε άλλες περιοχές. Αφού συγκέντρωσε το υλικό το οποίο τον ικανοποιούσε, εγκαταστάθηκε στην Κωνσταντινούπολη κι άρχισε να παραδίδει κατ' οίκον ιδιαίτερα μαθήματα για κάθε επιστήμη, ανάλογα με τις απαιτήσεις τις οποίες είχε καθένας μαθητής.¹³⁰

Κάποτε, σύμφωνα με το 4^ο βιβλίο της Συνέχειας του Θεοφάνη, ένας από τους μαθητές του, στον οποίο ο Λέων είχε διδάξει γεωμετρία, έγινε γραμματέας κάποιου στρατηγού, τον ακολούθησε στον πόλεμο στην Ανατολή, αιχμαλωτίστηκε από τους Άραβες και τελικά έγινε σκλάβος ενός επιφανούς αφέντη¹³¹. Αυτά συνέβησαν την εποχή κατά την οποία στη Βαγδάτη βασίλευε ο χαλίφης αλ-Μααμούν, ο οποίος έδειχνε μεγάλο ενδιαφέρον για τις αρχαίες (τις «ελληνικές») επιστήμες, κι ιδιαίτερα για τη γεωμετρία. Όταν ο μαθητής του Λέοντα πληροφορήθηκε για τα ενδιαφέροντα αυτά του χαλίφη, κατέβαλε επανειλημμένες προσπάθειες, κι εν τέλει κατάφερε να γνωριστεί προσωπικά μαζί του.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητο να ανοίξουμε μια παρένθεση: όπως έχει ήδη ειπωθεί (βλ. εισαγωγή, σ. 17), ένας από τους λόγους που έστρεψαν τον αλ-Μααμούν και την αυλή του στη μελέτη των αρχαίων ελληνικών επιστημών ήταν η ανάγκη ιδεολογικής νομιμοποίησης του επιθετικού, κατακτητικού πολέμου

¹²⁶ Lemerle 2001, 129.

¹²⁷ Βλ., επίσης, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1217, λ. "Leo the Mathematician" (A. Kazhdan).

¹²⁸ Ξάδερφος του, σύμφωνα με το συγγραφέα του τέταρτου βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* (*Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, 27, σ. 185).

¹²⁹ ...έκεισε γάρ τινι σοφῶ ἀνδρὶ ἐντυχῶν... (*Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, 29, σ. 192).

¹³⁰ *Συνέχεια του Θεοφάνη* (Βόννη) IV, 27, σ. 185-90, βλ., επίσης, Lemerle 2001, 129-131.

¹³¹ Ο Lemerle θεωρεί ως πιθανότερη χρονολογία του αραβοβυζαντινού αυτού πολέμου το έτος 830. Γενικά για τις αραβοβυζαντινές συγκρούσεις την εποχή του Θεόφιλου κι αλ-Μααμούν (829-833), βλ. Vasiliev 1935, 98-121.

κατά των Βυζαντινών. Ο πόλεμος αυτός κατά τα τελευταία έτη της βασιλείας του αλ-Μααμούν γίνεται όλο και πιο σκληρός, με οργανωμένες σε ετήσια βάση μεγάλες εκστρατείες των Αράβων στα βυζαντινά εδάφη. Θα κορυφωθεί λίγα χρόνια αργότερα, επί της βασιλείας του αδερφού και διαδόχου του αλ-Μααμούν, αλ-Μουτάσημ, με την ολοκληρωτική καταστροφή του Αμορίου, της γενέτειρας πόλης της βυζαντινής δυναστείας και πρωτεύουσας του θέματος του Ανατολικού, από τα αραβικά στρατεύματα, τον Αύγουστο του 838¹³².

Ενώ τα στρατεύματά του πολεμούσαν τους «άπιστους» και «πολιτισμικά υποδεέστερους» Βυζαντινούς, ο αλ-Μααμούν συγκέντρωνε στην αυλή του τους επιφανέστερους επιστήμονες, φιλοσόφους και νομομαθείς από ολόκληρη τη μουσουλμανική επικράτεια. Κάποιες αναφορές σε μεταγενέστερες πηγές, μάλιστα, παρουσίαζαν τον αλ-Μααμούν ως τον εισηγητή του μεταφραστικού κινήματος στην αυλή της Βαγδάτης, αν κι ο Γούτας στο βιβλίο του έχει αποδείξει ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει, καθώς οι μεταφράσεις αρχαίων ελληνικών επιστημονικών και φιλοσοφικών έργων από τα ελληνικά ή από τα συριακά στα αραβικά είχαν ήδη ξεκινήσει κατά την εποχή του αλ-Μανσούρ (754-775), του δεύτερου Αββασίδη χαλίφη¹³³. Ο ίδιος ο Ιμπν Χαλντούν, εξάλλου, αναφέρει τον αλ-Μααμούν ως το δεύτερο χαλίφη ο οποίος έδειξε έντονο ενδιαφέρον για τις αρχαίες επιστήμες, ύστερα από τον αλ-Μανσούρ¹³⁴. Οι αναφορές αυτές, πάντως, απηχούν οπωσδήποτε την πραγματικότητα της μεγάλης σημασίας την οποία έδινε η αυλή του αλ-Μααμούν στη μετάφραση και τη μελέτη των χειρογράφων της ελληνικής αρχαιότητας.

Για να επιστρέψουμε στη διήγηση, μια μέρα, ενώ οι δύο άνδρες είχαν ήδη γνωριστεί προσωπικά, ο αλ-Μααμούν προσκάλεσε το μαθητή του Λέοντα στα ανάκτορα και τον έφερε σε αντιπαράσταση με τους γεωμέτρους του. Οι τελευταίοι γνώριζαν βέβαια να σχεδιάζουν και να ονομάζουν τα διάφορα γεωμετρικά σχήματα, καθώς και να διατυπώνουν τους κανόνες του Ευκλείδη¹³⁵ (όπως είδαμε, τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη είχαν μεταφραστεί στα αραβικά ήδη από την εποχή του αλ-Μανσούρ, βλ. σελ. 24), ήταν ωστόσο ανίκανοι να δώσουν αποδείξεις κι

¹³² Για την καταστροφή της πόλης του Αμορίου, την οποία ο αλ-Τάμπαρι αποκάλεσε «Οφθαλμό της Χριστιανοσύνης» (βλ. Vasiliev 1935, 294-5), καθώς και για τον αντίκτυπο του γεγονότος αυτού στην ψυχολογία των Βυζαντινών, βλ. Ostrogorsky 1997, 81, καθώς επίσης και Rosser 1972, 202-247.

¹³³ Γούτας 2001, 42-9.

¹³⁴ Ιμπν Χαλντούν, *αλ-Μουκαντίμα* (المقدمة/ η Εισαγωγή), Κάιρο 2006, τ.3, σ.1010:

و جاء المأمون بعد ذلك و كانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله فانبعث لهذه العلوم حرصا

¹³⁵ ... διεχάραττον τὰ τρίγωνά τε καὶ τετράγωνα σχήματα, καὶ τοὺς Εὐκλείδου κανόνας προσέφερον... (Συνέχεια του Θεοφάνη, Βόννη, IV, 27, σ. 187).

επεξηγήσεις. Προς μεγάλη έκπληξη όλων, ο νεαρός σε ηλικία μαθητής του Λέοντα τους τις έδωσε. Τότε αυτοί τον ρώτησαν αν το Βυζάντιο «τρέφει πολλούς σοφούς σαν αυτόν». «Ένα πλήθος», απάντησε εκείνος με βεβαιότητα. Προσέθεσε, μάλιστα, ότι ο ίδιος κατατάσσει τον εαυτό του ανάμεσα στους μαθητές, κι όχι ανάμεσα στους δασκάλους¹³⁶. Οι αυλικοί τον πίεσαν με επίμονες ερωτήσεις να τους μιλήσει για το δάσκαλό του, κι εν τέλει εκείνος απάντησε ότι ο δάσκαλός του δεν έχει πεθάνει, κι ότι ζει φτωχός κι αφανής, λάμποντας μονάχα με τη σοφία του¹³⁷.

Είναι γνωστό ότι ο Λέων, αφότου επέστρεψε από την Άνδρο και πριν την «ανακάλυψή του» από τον αλ-Μααμούν, ήταν εγκατεστημένος στην Κωνσταντινούπολη, όπου, ως μεμονωμένος δάσκαλος, μακριά από κάθε δημόσια σχολή ή κρατικό ίδρυμα, παρέδιδε ιδιαίτερα μαθήματα στο σπίτι του. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε το ύψος των διδάκτρων (υποθέτουμε ότι αυτό εξαρτιόταν από την οικονομική επιφάνεια του κάθε μαθητή), είναι πάντως σχεδόν βέβαιο ότι, χωρίς κάποια κρατική επιχορήγηση, οι απολαβές του Λέοντα δε θα ήταν υψηλές, κι αυτό παρά το ότι, σύμφωνα με τη *Συνέχεια του Θεοφάνη*, ο αριθμός των μαθητών του ήταν μεγάλος. Εκείνο το οποίο έχει σημασία εδώ είναι το αν ένας νεαρός κι άσημος μαθητής του Λέοντα θα μπορούσε πράγματι να καταπλήξει με τις γεωμετρικές του γνώσεις τους έμπειρους και διάσημους μαθηματικούς της αυλής του αλ-Μααμούν. Ή μήπως η ιστορία αυτή είναι απλά μια επινόηση του Βυζαντινού ιστοριογράφου, ο οποίος προσπάθησε μ' αυτό τον τρόπο να παρουσιάσει τους Βυζαντινούς ως «πνευματικά ανώτερους» από τους αναμφισβήτητα πεφωτισμένους Άραβες;

Σύμφωνα με το Γούτα, ο οποίος χαρακτηρίζει τη διήγηση της *Συνέχειας του Θεοφάνη* ως «παραμύθι», οι γεωμετρικές γνώσεις του Λέοντα και του μαθητή του θα ήταν άχρηστες για τον αλ-Μααμούν, ο οποίος εκείνο τον καιρό φιλοξενούσε στην αυλή του τους λαμπρότερους επιστήμονες της εποχής, όπως το θεμελιωτή της κλασικής άλγεβρας, αλ-Χουάριζμι¹³⁸, τον Ιμπν Τουρκ κι άλλους¹³⁹. Ο Γούτας φαίνεται να παραγνωρίζει αφενός το γεγονός ότι η γεωμετρία κι η

¹³⁶ ...καὶ ἑαυτὸν τῶ τῶν μαθητιόντων χορῶ ἀλλ' οὐ τῶν διδασκόντων κατέλεγεν...(*Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, 27, σ.187).

¹³⁷ ...ἀκτῆμονα βίον διάγειν λέγων αὐτὸν καὶ τοῖς πολλοῖς ἄγνωστον, ἐπὶ σοφίᾳ διαλάμποντα...(*Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, 27, σ. 188).

¹³⁸ Για το μαθηματικό, αστρονόμο και γεωγράφο αλ-Χουάριζμι (800-47), βλ. *Encyclopaedia of Islam*², τ. 4, σ. 1070-1, λ. "Al-Khwārazmī" (J.Vernet).

¹³⁹ Γούτας 2001, 254-5.

άλγεβρα συνιστούν δυο διακριτούς επιστημονικούς κλάδους (η διάκρισή τους ήταν χωρίς αμφιβολία αντιληπτή κι εκείνη την εποχή, καθώς η μεν γεωμετρία βασιζόταν ακόμη σε μεγάλο βαθμό στους κανόνες του Ευκλείδη, η δε άλγεβρα μόλις τότε άρχιζε να συγκροτείται ως επιστήμη), κι αφετέρου την πιθανότητα οι μαθηματικοί του αλ-Μααμούν να είχαν μεν αποκτήσει μια σχολαστική θεωρητική κατάρτιση, να αποδεικνύονταν δε ανίκανοι όταν η επιστημονική συζήτηση περνούσε σε ένα πιο «πρακτικό» επίπεδο. Ο αλ-Ταουχίντι, εξάλλου, ιστοριογράφος περσικής καταγωγής που έζησε στη Βαγδάτη κατά το 10^ο αιώνα, αναφέρει τη γεωμετρία ως το μόνο επιστημονικό κλάδο στον οποίο οι Βυζαντινοί διέπρεπαν¹⁴⁰, κάτι που ενισχύει κάπως την άποψη ότι οι τελευταίοι ήταν ακόμη σε θέση κατά τις πρώτες δεκαετίες του 8ου αιώνα να «δώσουν τα φώτα τους» στους Άραβες στο συγκεκριμένο τομέα. Όσον αφορά, τέλος, στον ισχυρισμό του μαθητή του Λέοντα ότι στο Βυζάντιο διαβιεί ένα πλήθος σοφών σαν αυτόν (κι ότι ο ίδιος κατατάσσεται ανάμεσα στους μαθητές κι όχι ανάμεσα στους δασκάλους), αυτό δε μπορούμε να το εκλάβουμε παρά σαν υπερβολή, την οποία είτε χρησιμοποίησε ο ίδιος ο «ανώνυμος» μαθητής, προκειμένου να εντυπωσιάσει έτι περαιτέρω τους Άραβες της αυλής του αλ-Μααμούν, είτε επινόησε ο συγγραφέας της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, προκειμένου να τιμήσει το «έθνος» του και να προβάλλει την «ανωτερότητά» του έναντι των Αράβων.

Συνεχίζοντας τη διήγησή του, ο συγγραφέας της *Συνέχειας του Θεοφάνη* αναφέρει πως ο αλ-Μααμούν έγραψε χωρίς καθυστέρηση μια επιστολή στο Λέοντα προκειμένου να τον προσκαλέσει στην αυλή του, του υποσχέθηκε δε αμέτρητα πλούτη, *όσα κανείς άνθρωπος μέχρι τότε δε είχε ποτέ αξιωθεί*¹⁴¹. Την επιστολή έστειλε στην Κωνσταντινούπολη με το νεαρό μαθητή, τον οποίο στην αρχή ο Λέων δεν αναγνώρισε, καθώς ο χρόνος και οι κακουχίες και δοκιμασίες της αιχμαλωσίας είχαν αλλάξει τη μορφή του. Στη συνέχεια, κρίνοντας ότι θα ήταν επικίνδυνο να δεχτεί έτσι μια επιστολή του εχθρού, ο Λέων την έδειξε στο λογοθέτη Θεόκτιστο, ο οποίος με τη σειρά του ενημέρωσε τον αυτοκράτορα Θεόφιλο. Με τον τρόπο αυτό ο Λέων βγήκε από την αφάνεια. Πράγματι, ο Θεόφιλος τον κάλεσε στα ανάκτορα, του δώρισε ένα χρηματικό ποσό και του

¹⁴⁰ Αλ-Ταουχίντι, *Κιτάμπ αλ-Ιμτά οα-λ-Μουάνασα* (كتاب الإمتاع و الموائسة / *To Βιβλίο του Ενδιαφέροντος και της Απόλαυσης*), Κάιρο 1951, σ. 71 (βλ. El-Cheikh-Saliba 1992, 54). Εκτός από τη γεωμετρία, ο αλ-Ταουχίντι αναφέρει ως επιπλέον τομέα στον οποίο οι Βυζαντινοί διακρίνονταν την τέχνη της αρχιτεκτονικής.

¹⁴¹ ...καὶ πλούτου καὶ δωρεῶν ἀξιώθησιν, ὧν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἠξιώται... (*Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, 27, σ. 188).

ανέθεσε να παραδίδει δημόσια μαθήματα στην εκκλησία των Αγίων Σαράντα, στην Κωνσταντινούπολη¹⁴².

Αφού πέρασε αρκετός καιρός κι ο αλ-Μααμούν κατάλαβε ότι ο Λέων δεν θα ερχόταν στη Βαγδάτη, του έστειλε με γράμμα μια σειρά από δύσκολα ερωτήματα σχετικά με τη γεωμετρία, την αστρολογία κι άλλες επιστήμες. Ο Λέων του έστειλε τις απαντήσεις και τις λύσεις τους, προσθέτοντας και κάποια στοιχεία πρόγνωσης του μέλλοντος, προκειμένου να καταπλήξει ακόμη περισσότερο το χαλίφη. Ύστερα απ' αυτό η επιθυμία του τελευταίου να πείσει το Λέοντα να έρθει κοντά του έγινε ακόμη μεγαλύτερη. Αυτή τη φορά ο αλ-Μααμούν έγραψε στον ίδιο το Θεόφιλο, παρακαλώντας τον να του στείλει το Λέοντα για λίγο καιρό¹⁴³! Διεμήνυε στον αυτοκράτορα ότι η διαφορά γλώσσας και θρησκείας η οποία τους χώριζε δε θα έπρεπε να αποτελέσει αιτία αναβολής της πραγματοποίησης του αιτήματός του¹⁴⁴. Ως αντάλλαγμα, μάλιστα, ο αλ-Μααμούν προσέφερε είκοσι κεντηνάρια (2.000 λίβρες, δηλαδή) χρυσού, καθώς και μια συνθήκη αιώνιας ειρήνης. Ο Θεόφιλος, σύμφωνα πάντα με την ίδια διήγηση, αρνήθηκε, για να μην παραδώσει στα ξένα έθνη τη γνώση αυτή, η οποία αποτελούσε παντού την αιτία της δόξας και της τιμής των Ρωμαίων (δηλαδή των Βυζαντινών)¹⁴⁵. Για να τιμήσει, ωστόσο, το Λέοντα, ζήτησε από τον πατριάρχη Ιωάννη (το Γραμματικό), ο οποίος ήταν συγγενής του, να τον χειροτονήσει μητροπολίτη Θεσσαλονίκης¹⁴⁶.

Γνωρίζουμε ότι ο Λέων χειροτονήθηκε μητροπολίτης Θεσσαλονίκης από το ξάδερφο (ή θείο) του, Ιωάννη Γραμματικό (ο οποίος τελούσε χρέη πατριάρχη, ίσως από το 837), την άνοιξη του 840. Στην περίπτωση αυτή, κι αν δώσουμε πίστη στην ακολουθία των γεγονότων την οποία «προτείνει» η διήγηση της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, προκύπτει, όπως σωστά παρατηρεί ο Lemerle¹⁴⁷, ένα απaráδεκτα μακρύ διάστημα ανάμεσα στο αίτημα του αλ-Μααμούν (ο οποίος πέθανε το 833) προς το Θεόφιλο και τη χειροτόνηση του Λέοντα. Αυτή είναι ίσως η μοναδική σοβαρή αδυναμία μιας κατά τα άλλα πολύ ενδιαφέρουσας, καθ' όλα

¹⁴² ...και προσκαλείται τούτον αὐτός, καὶ πλουτίζεται καὶ ἐν τῷ τῶν ἁγίων μ' ναῶ διδάσκειν δημοσίᾳ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐπείγεται (Συνέχεια του Θεοφάνη, Βόννη, IV, 27, σ.189).

¹⁴³ ...ἀξιώ τὸν ὃν ἔχεις ἐπὶ φιλοσοφία καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις περιβόητον ἄνδρα βραχὺν τινα χρόνον ἔναποστεῖλαι... (Συνέχεια του Θεοφάνη, Βόννη, IV, 27, σ.190).

¹⁴⁴ ...πάντως δὲ οὐκ ἀναβολὴ τις γενήσεται ὅτι τε τῶν οὐχ ὁμογλώσσων ἐγὼ καὶ ὅτι τῆς πίστεως ἀλλότριος (Συνέχεια του Θεοφάνη, Βόννη, IV, 27, σ. 190).

¹⁴⁵ ...ἀλλ' ὁ Θεόφιλος ἀνταποκρίνας καὶ ἄλογον τὸ οἰκεῖον δοῦναι ἑτέροις καλὸν καὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἔκδοτον ποιῆσαι τοῖς ἔθνεσι, δι' ἧς τὸ τῶν Ῥωμαίων γένος θαυμάζεται τε καὶ τιμᾶται παρὰ πᾶσιν, ἐκείνῳ μὲν οὐκ ἐπένευσε... (Συνέχεια του Θεοφάνη, Βόννη, IV, 27, σ. 190).

¹⁴⁶ Συνέχεια του Θεοφάνη (Βόννη), IV, 27, σ. 190-1.

¹⁴⁷ Lemerle 2001, 132.

λογικής και πιθανής διήγησης. Η αναφορά ότι στην απαντητική επιστολή του προς τον αλ-Μααμούν ο Λέων, ανάμεσα στις λύσεις των μαθηματικών και των άλλων δυσεπίλυτων επιστημονικών προβλημάτων, παρέθεσε και κάποια στοιχεία πρόγνωσης του μέλλοντος (τα οποία, όπως υποθέτουμε, θα είχαν να κάνουν με τους χρόνους και τις τύχες της βασιλείας του χαλίφη) δε θα πρέπει να μας ξενίζει, ούτε να τη θεωρήσουμε ως υπερφυσικό στοιχείο της διήγησης. Η ικανότητα πρόβλεψης του μέλλοντος, εξάλλου, ήταν μια ιδιότητα την οποία οι Βυζαντινοί εκείνη την εποχή απέδιδαν σε αρκετούς από τους επιφανέστερους επιστήμονες και φιλοσόφους, κι η οποία συνδεόταν κυρίως με την ενασχόληση των τελευταίων με την αστρολογία (η ίδια ιδιότητα, με αρκετές, όμως, αρνητικές συνδηλώσεις, είχε αποδοθεί και στον Ιωάννη Γραμματικό).

Αυτό το οποίο εντυπωσιάζει στη συγκεκριμένη διήγηση είναι η επίμονη, προσεγγίζουσα τα όρια της εμμονής, προσπάθεια την οποία καταβάλλει ο χαλίφης αλ-Μααμούν προκειμένου να φέρει στην αυλή του ένα μέχρι πρότινος άσημο «δάσκαλο». Τα ανταλλάγματα, μάλιστα, τα οποία προσφέρει στο Βυζαντινό Αυτοκράτορα είναι ενδεικτικά της διακαούς επιθυμίας του. Αν και τη συνθήκη «αιώνιας ειρήνης» θα πρέπει να την εκλάβουμε περισσότερο σαν σχήμα λόγου (συνήθως σε ανάλογες περιπτώσεις η ειρήνη δε διαρκούσε περισσότερο από λίγα χρόνια), οπωσδήποτε μια εκεχειρία σε μια περίοδο σχεδόν αδιάλειπτων αραβοβυζαντινών συγκρούσεων (οι οποίες έπλητταν κυρίως τους Βυζαντινούς, καθώς μόνιμο πεδίο μάχης αποτελούσαν τα βυζαντινά εδάφη της Μικράς Ασίας) θα ήταν ιδιαίτερα πολύτιμη για το Θεόφιλο. Παράλληλα, οι 2.000 λίβρες χρυσού συνιστούσαν ένα επιπλέον δέλεαρ. Κι όλα αυτά ο αλ-Μααμούν τα προσέφερε στο Θεόφιλο προκειμένου ο τελευταίος να αποδεσμεύσει για λίγο καιρό το Λέοντα (...*βραχύν τινα χρόνον έπαποστείλαι*...)!

Οδηγούμαστε ξανά στο ερώτημα: «τι ήταν αυτό το οποίο έκανε τον αλ-Μααμούν να επιθυμεί διακαώς να φέρει το Λέοντα στην αυλή του;». Θα ήμασταν πολύ τυχεροί αν γνωρίζαμε το περιεχόμενο της δεύτερης επιστολής, την οποία απέστειλε ο αλ-Μααμούν στο Λέοντα, καθώς και τις απαντήσεις τις οποίες έδωσε ο Λέων στα επιστημονικά ερωτήματα τα οποία του έθεσε ο αλ-Μααμούν στην παραπάνω επιστολή. Δυστυχώς, το μόνο που γνωρίζουμε για όλα αυτά είναι αυτό ακριβώς το οποίο αναφέρει η *Συνέχεια του Θεοφάνη*, ότι δηλαδή τα ερωτήματα αυτά είχαν να κάνουν με τη γεωμετρία, την αστρολογία κι άλλους γνωστικούς

κλάδους¹⁴⁸. Εκείνο το οποίο μπορούμε εδώ να πούμε είναι ότι η συμπεριφορά αυτή του αλ-Μααμούν δε θα πρέπει να μας εκπλήσσει, καθώς ο δυναμικός κι ευφυής αυτός ηγεμόνας, σε όλη τη διάρκεια της βασιλείας του, αν όχι της ζωής του, αναζητούσε επίμονα την επιστημονική γνώση και τη σοφία, απ' όπου κι αν αυτή προερχόταν.

Σύμφωνα με τον ιστορικό (ή καλύτερα αφηγητή παραδόσεων) του 10^{ου} αιώνα, αλ-Αχμπαρί, όταν ήταν νέος ο αλ-Μααμούν προσπαθούσε επίμονα να διαβάσει αρχαία βιβλία. Ενδιαφερόταν τόσο πολύ και ήταν τόσο προσηλωμένος στη μελέτη τους, ώστε έφτασε στο σημείο να είναι ικανός να εμβαθύνει στην κατανόησή τους¹⁴⁹. Όταν έγινε χαλίφης, ο αλ-Μααμούν φρόντισε να συγκεντρώσει στην αυλή του τους σημαντικότερους και διασημότερους λογίους κι επιστήμονες, όχι μόνο από τη μουσουλμανική επικράτεια, αλλά κι από τις άλλες πανάρχαιες χώρες, οι οποίες «γεννούσαν σοφούς» (Ινδία, Κίνα, Βυζάντιο). Όλες οι αραβικές πηγές συμφωνούν στο γεγονός ότι ο αλ-Μααμούν υπήρξε μεγάλος πάτρωνας των επιστημών, της διαλεκτικής και της φιλοσοφίας¹⁵⁰. Ο Ιμπν Χαλντούν, μάλιστα, αναφέρει το εξής για τον αλ-Μααμούν: «...κι έστειλε (ο αλ-Μααμούν) απεσταλμένους στους βασιλείς των Ρωμαίων (δηλαδή των Βυζαντινών), προκειμένου να αποσπάσει από αυτούς τις ελληνικές επιστήμες, και να τις μεταγράψει κατά τον αραβικό τρόπο, κι έστειλε επίσης γι' αυτό το λόγο και μεταφραστές»¹⁵¹.

Για τους Άραβες του 9^{ου} αιώνα, εξάλλου, κι ιδίως στο κοσμοπολίτικο περιβάλλον της Βαγδάτης, η γνώση ήταν καλοδεχούμενη, ανεξάρτητα από την πηγή της. Σύμφωνα με το διάσημο λόγιο, μεταφραστή κι επιστήμονα του 9^{ου}

¹⁴⁸ ...διά γραφῆς ἐκτίθησιν ἀπορίας γεωμετρικῶν τε καὶ ἀστρολογικῶν ζητημάτων καὶ τινων ἐτέρων δυσδιαγνώστων κεφαλαίων (Συνέχεια του Θεοφάνη, Βόννη, IV, 27, σ. 189).

¹⁴⁹ Βλ. Γούτας 2001, 110.

¹⁵⁰ Ο Γούτας, στο ειδικό κεφάλαιο το οποίο αφιερώνει στον αλ-Μααμούν, αναλύει διεξοδικότατα τους σκοπούς, πολιτικούς, κοινωνικούς κι ιδεολογικούς, τους οποίους εξυπηρετούσε η πατρωνία αυτή του συγκεκριμένου χαλίφη (βλ. Γούτας 2001, κεφ. 4, σ. 106-147).

¹⁵¹ Βλ. Ιμπν Χαλντούν, *αλ-Μουκαντίμα* (المقدمة, η Εισαγωγή), Κάιρο 2006, τ.3, σελ. 1010:

و أوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين و انتساخها بالخط العربي، و بعث المترجمين لذلك.

Η αναφορά, βέβαια, αυτή του Ιμπν Χαλντούν είναι αρκετά γενικόλογη, καθώς δε μας παρέχει συγκεκριμένες πληροφορίες σχετικά με τις ημερομηνίες των «επιστημονικών» αυτών «αποστολών», τα πρόσωπα τα οποία έλαβαν μέρος σε αυτές, καθώς και τους τίτλους ή έστω τα θέματα των έργων τα οποία μεταφράστηκαν στα αραβικά. Πιθανότατα ο μεγάλος Άραβας ιστορικός αναφέρεται σε μια πρεσβεία την οποία απέστειλε ο αλ-Μααμούν στην αυλή του Λέοντα του Ε΄ του Αρμένιου (813-820), με σκοπό ίσως την αναζήτηση ελληνικών επιστημονικών χειρογράφων, βλ. B. Hemmerdinger-Montmorency, "Une mission scientifique arabe a l'origin de la renaissance iconoclaste", στο: *Byzantinische Zeitschrift* 55, 1962, σ. 66-7.

αιώνα, αλ-Κίντι¹⁵², «Οφείλουμε να μην ντρεπόμαστε να εκτιμούμε την αλήθεια και να την αποκτούμε απ' όπου κι αν αυτή προέρχεται, ακόμη κι αν προέρχεται από φυλές μακρινές κι έθνη διαφορετικά από εμάς. Για τον αναζητητή της αλήθειας τίποτα άλλο δεν έχει προτεραιότητα παρά η αλήθεια, και δεν υφίσταται μείωση η αλήθεια, ούτε και υποτίμηση, είτε κάποιος την εκφέρει, είτε κάποιος τη διαβιβάζει...»¹⁵³. Ο σύγχρονος του αλ-Κίντι, Ιμπν-Κιουτάιμπα (πέθανε το 889), «παραδοσιακός» επιστήμονας ο οποίος δεν ενδιαφέρθηκε ποτέ για τις μεταφρασμένες επιστήμες, αναφέρει στο έργο του τα εξής: «Η γνώση είναι η αδέσποτη καμήλα του πιστού. Ωφελείται από όπου κι αν την πάρει. Δε μειώνεται η αξία της αλήθειας εάν την ακούσεις από πολυθειστές, ούτε της συμβουλής εάν προέρχεται από εκείνους που τρέφουν μίσος...»¹⁵⁴. Επομένως, το γεγονός ότι ο Λέων ήταν αλλόγλωσσος κι αλλόδοξος δεν περιόρισε ούτε στο ελάχιστο τη διακαή επιθυμία του αλ-Μααμούν να τον φέρει στην αυλή του, προκειμένου να αξιοποιήσει τις γνώσεις του στη γεωμετρία και τους άλλους γνωστικούς κλάδους. Ο χαλίφης μάλιστα αξίωσε από τον αυτοκράτορα να σκεφτεί και να πράξει με ανάλογο τρόπο, να μην αφήσει δηλαδή αυτή τη διαφορά γλώσσας και δόγματος να επηρεάσει την κρίση του ή να καθυστερήσει την απόφασή του.

¹⁵² Για τον εγκυκλοπαιδιστή, «πανεπιστήμονα» και νεοπλατωνιστή αλ-Κίντι, το «Φιλόσοφο των Αράβων» (*φαιλασοφ αλ-άραμπ* / *فيلسوف العرب*), όπως αποκλήθηκε από τους συγχρόνους του, βλ. *Encyclopaedia of Islam*², τ. 5, σ. 122-3, λ. “Al-Kindī” (J. Jolivet, R. Rashed).

¹⁵³ Βλ. Γούτας 2001, 225.

¹⁵⁴ Βλ. ό.π., 226.

Η στάση του Θεόφιλου

Περισσότερης προσοχής χρήζει η στάση του Θεόφιλου. Όπως ειπώθηκε, ο Θεόφιλος υιοθέτησε από το δάσκαλό του, Ιωάννη το Γραμματικό, ένα ζωηρό ενδιαφέρον για την τέχνη και τον πολιτισμό των Αράβων. Σύμφωνα με τις βυζαντινές πηγές¹⁵⁵, επιστρέφοντας από την αποστολή του στη Βαγδάτη (829), ο Ιωάννης έπεισε το Θεόφιλο να μετατρέψει το ανάκτορο του Βρύαντος, κοντά στην Κωνσταντινούπολη (στην ασιατική ακτή της Βιθυνίας)¹⁵⁶, σε παλάτι αραβικού στυλ. Ο Ιωάννης Ζωναράς, μάλιστα, αποδίδει στον ίδιο τον Ιωάννη τα σχέδια του παλατιού, καθώς και τη διεύθυνση των έργων¹⁵⁷. Η αυλική μεγαλοπρέπεια κι η αρχιτεκτονική κομψότητα της Βαγδάτης¹⁵⁸ θα πρέπει να είχαν ασκήσει μεγάλη εντύπωση και γοητεία στον Ιωάννη, κατά τη σύντομη παραμονή του στη μουσουλμανική πρωτεύουσα. Οι αίθουσες του ανακαινισμένου παλατιού δανείστηκαν τα ονόματά τους (*Έρως*, *Άρμονία* κ.α.) από τις αντίστοιχες αίθουσες των ανακτόρων της Βαγδάτης, ενώ οι κήποι του, στους οποίους, σύμφωνα με τα αββασιδικά πρότυπα, έρρεε άφθονο νερό, σταδιακά γέμισαν με εντυπωσιακές αυτοματοποιημένες μηχανές, οι περισσότερες από τις οποίες αποτελούσαν αραβικές επινοήσεις¹⁵⁹. Την εποχή του Θεόφιλου, το αραβικό στυλ στην τέχνη γίνεται «της μόδας» στη βυζαντινή αυλή¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Βλ. *Συνέχεια του Θεοφάνη* (Βόννη), III, 9, σ. 98: ...έπεισε τὰ τοῦ Βρύου ἀνάκτορα πρὸς τὴν τῶν Σαρακηνῶν κατασκευασθῆναι ὁμοίωσιν, ἔν τε σχήμασι καὶ ποικιλίᾳ μηδὲν ἐκείνων τὸ σύνολον παραλάττοντα...

¹⁵⁶ Σύμφωνα με τον S. Eyce, το παλάτι του Βρύαντος βρισκόταν στη θέση που σήμερα βρίσκονται τα ερείπια του Küçükyalı, ενώ σύμφωνα με τον J. Pargoire, το βυζαντινό παλάτι βρισκόταν ανατολικά του λόφου Drakos-téré, κοντά στο σημερινό οικισμό Mal-téré, βλ. Rosser 1972, 109.

¹⁵⁷ Ιωάννης Ζωναράς (Βόννη 1897), Γ', σ. 363: ἐπανελθὼν οὖν ἐκεῖθεν ὁ Ἰωάννης καὶ τῷ βασιλεῖ τὰ ἐκεῖ διηγούμενος καὶ τῶν ἀρχικῶν οἰκιῶν σχήματά τε καὶ ποικιλίαν, εἰς ἔρωτα κεκίνηκε τοιαῦτα δομήσασθαι. καὶ μέντοι ἐπέταξεν ἐν τῷ Βρύαντι δεῖμασθαί οἱ ἀνάκτορα τοῖς ἐν Συρίᾳ ἐοικότα ἐν ἅπασιν. καὶ ὡς ἐπιστατῶν τοῖς τούτων δομητορσι καὶ σχήματα διδάσκων καὶ μέτρα εὐρους τε καὶ μήκους καὶ ὕψους ταχὺ τὰς οἰκοδομὰς ἐξεπέρανεν.

¹⁵⁸ Για τη Βαγδάτη κατά την εποχή των Αββασιδών, βλ. το κλασικό πια έργο του G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Οξφόρδη 1924.

¹⁵⁹ Βλ. Grabar 1977, 46.

¹⁶⁰ Η εποχή του Θεόφιλου, γενικότερα, υπήρξε περίοδος «αναγέννησης» των τεχνών (ιδιαίτερα της αρχιτεκτονικής και της διακοσμητικής), και γνώρισε μια έκρηξη οικοδομικής δραστηριότητας στο χώρο του Ιερού Παλατιού, τέτοια που τα βυζαντινά ανάκτορα δεν είχαν «ζήσει» από την εποχή του Ιουνστινιανού του Β' (685-695 και 705-711). Για τα νέα αυτά «αυτοκρατορικά» κτίσματα του Θεόφιλου, βλ. Rosser 1972, 108-138.

Επιπλέον, φαίνεται πως το αυτοκρατορικό πρότυπο του Θεόφιλου ήταν ο πατέρας του αλ-Μααμούν, ο «δίκαιος χαλίφης» Χαρούν αρ-Ρασίντ (786-809)¹⁶¹. Σύμφωνα με το παράδειγμα του τελευταίου, ο Θεόφιλος συνήθιζε να περιοδεύει στους δρόμους της πρωτεύουσάς του, να συνομιλεί με τους φτωχούς κι άσημους υπηκόους του, να ακούει τα παράπονά τους και στη συνέχεια να τιμωρεί παραδειγματικά τους ενόχους, χωρίς να υπολογίζει την τάξη και το αξίωμά τους¹⁶². Ακόμη κι ο συγγραφέας της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, η πένα του οποίου ελάχιστα φιλική ήταν προς το Θεόφιλο, αναφέρεται στο *φιλήκοον τοῦ βασιλέως και φιλοδίκαιον*¹⁶³.

Θα περίμενε κανείς από έναν ηγεμόνα σαν το Θεόφιλο, στον οποίο ο πολιτισμός κι η αίγλη της αυλής των Αββασιδών ασκούσαν μια έντονη κι ακαταμάχητη έλξη, κι ο οποίος την ίδια ακριβώς περίοδο σχεδόν παρακαλούσε το χαλίφη να μην επιτεθεί εκ νέου στο κράτος του¹⁶⁴, να ικανοποιήσει γρήγορα και χωρίς πολλά προαπαιτούμενα το αίτημα του αλ-Μααμούν. Αντιθέτως ο Θεόφιλος, όπως αναφέρει η *Συνέχεια του Θεοφάνη*, *ἀνταποκρίνας καὶ ἄλογον τὸ οἰκείον δοῦναι ἑτέροις καλὸν καὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἔκδοτον ποιῆσαι τοῖς ἔθνεσι...*¹⁶⁵, τελικά αρνήθηκε. Όπως προσθέτει, μάλιστα, η ίδια πηγή, η γνώση αυτή αποτελούσε την αιτία της δόξας και της τιμής, την οποία απολάμβαναν οι Βυζαντινοί (*τὸ τῶν Ῥωμαίων γένος*) ανάμεσα στα άλλα έθνη. Εύλογα τίθεται εδώ το εξής ερώτημα: ήταν, πράγματι, σε θέση ο Θεόφιλος να συνειδητοποιήσει ότι οι γνώσεις του Λέοντα πάνω στις αρχαίες ελληνικές επιστήμες (οι αποδείξεις κι οι επεξηγήσεις στους κανόνες του Ευκλείδη, για παράδειγμα) αποτελούσαν ένα είδος «εθνικής κληρονομιάς» του λαού του, την οποία θα έπρεπε ίσως να διαφυλάξει

¹⁶¹ Για τον «καλό» Χαρούν αρ-Ρασίντ των *Χιλίων και Μίας Νυχτῶν* και του «Χρυσού Αιώνα» του αββασιδικού χαλιφάτου, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 232-4, λ. “Hārūn al-Rashīd” (F. Omar).

¹⁶² Βλ. Ostrogorsky 1997, 79-80. Σύμφωνα με το συγγραφέα της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, αυτό γινόταν κατά τη διάρκεια της εβδομαδιαίας πομπώδους διαδρομής του Θεόφιλου και της συνοδείας του από το Ιερό Παλάτιο στο παλάτι των Βλαχερνών, στη βορειοδυτική άκρη της Κωνσταντινούπολης, βλ. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, σ. 87. Μια ακόμη απόδειξη του πόσο ο Θεόφιλος ενδιαφερόταν για τους φτωχούς κι αδύναμους υπηκόους του αποτελούσε ο «ξενώνας», τον οποίο οικοδόμησε στη νότια πλευρά του Κερατίου Κόλπου (κοντά στο σημερινό τζαμί Siiley-maniye), για τους άπορους επισκέπτες της Βασιλεύουσας, βλ. Rosser 1972, 128-130.

¹⁶³ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, IV, σ. 93.

¹⁶⁴ Το καλοκαίρι του 833, μπροστά στην απειλή μιας ακόμη μεγάλης επίθεσης από το στρατό του αλ-Μααμούν, ο Θεόφιλος προσέφερε στο χαλίφη ένα υπέρογκο χρηματικό ποσό, την αποκατάσταση όλων των ζημιών τις οποίες τα βυζαντινά στρατεύματα είχαν προκαλέσει στα εδάφη του χαλιφάτου, καθώς και την απελευθέρωση όλων των μουσουλμάνων αιχμαλώτων! Για καλή τύχη του Βυζαντινού Αυτοκράτορα, ο αλ-Μααμούν αρρώστησε (από αλλοιωμένους χουρμάδες τους οποίους έφαγε στη σκηνή του, όπως αναφέρουν οι αραβικές πηγές) και πέθανε λίγο αργότερα, προτού ολοκληρώσει την εκστρατεία του στα βυζαντινά εδάφη, βλ. El-Hibri 1994, 292 και Rosser 1972, 168.

¹⁶⁵ *Συνέχεια του Θεοφάνη* (Βόννη), IV, 27, σ. 190.

«ως κόρη οφθαλμού», προς ωφέλεια μόνο του δικού του έθνους; Ή μήπως η βασισμένη σε όχι και τόσο συνηθισμένα για την πρώιμη αυτή εποχή «εθνικά ιδανικά» αιτιολόγηση της άρνησης του αυτοκράτορα ήταν μια επινόηση του συγγραφέα της *Συνέχειας του Θεοφάνη*; Το παραπάνω ερώτημα, βέβαια, θα μπορούσε να διευρυνθεί ως εξής: είχαν οι Βυζαντινοί του 9^{ου} αιώνα συνείδηση μιας εθνικής ή πολιτισμικής συνέχειας ανάμεσα στην «ειδωλολατρική» αρχαία Ελλάδα (και τα μεγάλα πνευματικά κι επιστημονικά της επιτεύγματα) και τη σύγχρονή τους, «χριστιανική» εποχή;

Το ερώτημα είναι μεγάλο και δε θα μπορούσε να εξαντληθεί εδώ. Όσον αφορά στο Θεόφιλο συγκεκριμένα, είναι πολύ πιθανό ότι ο ίδιος είχε αποκτήσει συνείδηση της σημασίας της κληρονομιάς αυτής πλάι στο δάσκαλό του, Ιωάννη το Γραμματικό, για τον οποίο ένας κανόνας, ο οποίος ψάλλεται προς τιμήν της αποκατάστασης των εικόνων, αναφέρει: «...ἴσος γὰρ τῶν Ἑλλήνων ἐδείχθη ὑψαυχούμενος τοῖς τούτων συγγράμασιν...»¹⁶⁶. Αναδείχτηκε, δηλαδή, ισάξιος των αρχαίων Ελλήνων, για τα έργα των οποίων, μάλιστα, υπερηφανευόταν. Η πνευματική επιρροή, εξάλλου, την οποία ασκούσε ο Ιωάννης πάνω στο Θεόφιλο ήταν έντονη, σε όλη τη διάρκεια της ζωής του τελευταίου.

Ακόμη, όμως, κι αν η αιτιολόγηση της άρνησης του αυτοκράτορα να ικανοποιήσει το αίτημα του χαλίφη αποτελεί επινόηση του συγγραφέα της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, το συμπέρασμα δεν αλλάζει: στα μέσα περίπου του 9^{ου} αιώνα, δηλαδή, ορισμένοι κύκλοι της αριστοκρατίας της βυζαντινής πρωτεύουσας ανακαλύπτουν την αρχαία ελληνική γνώση, τις κοσμικές (απόκρυφες και μη) επιστήμες και τη φιλοσοφία, και παράλληλα συνειδητοποιούν τη σημασία και την ανάγκη διαφύλαξής τους. Ο «ανώνυμος» συγγραφέας της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, άλλωστε, αποτελεί τέκνο της ίδιας εποχής και του ίδιου πνευματικού κλίματος. Πρόκειται, με δύο λόγια, για τον «Πρώτο Βυζαντινό Ουμανισμό», τα δομικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά του οποίου έχει περιγράψει στο ομώνυμο βιβλίο του ο Lemerle. Εκείνο που έχει μεγάλο ενδιαφέρον εδώ είναι ότι η διαδικασία αυτή συνειδητοποίησης εκ μέρους των Βυζαντινών λογίων κι αριστοκρατών συντελείται παράλληλα, και σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως δείχνει το παράδειγμά μας, «κινητοποιείται» από το αντίστοιχο ενδιαφέρον των Αράβων¹⁶⁷. Αν, δηλαδή, ο

¹⁶⁶ Lemerle 2001, 125. Ο Lemerle αποδίδει τον κανόνα αυτό στον εικονόφιλο πατριάρχη Μεθόδιο.

¹⁶⁷ Ο Γούτας, μάλιστα, υποστηρίζει ότι το πνευματικό αυτό κίνημα στο Βυζάντιο κατά τον 9^ο αιώνα, το οποίο αποκαλέστηκε «Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός», είχε άμεση αιτιολογική σχέση με το μεταφραστικό κίνημα στη Βαγδάτη, το οποίο βρισκόταν σε εξέλιξη την ίδια εποχή. Το ανανεωμένο,

αλ-Μααμούν δεν ανακάλυπτε το Λέοντα και δεν επεδείκνυε αυτό το θερμό ενδιαφέρον για τις γνώσεις του στη γεωμετρία και τις άλλες αρχαίες επιστήμες, τότε ίσως ο Λέων δε θα είχε βγει ποτέ από την αφάνεια, και δε θα του είχε δοθεί η ευκαιρία να μεταδώσει τις γνώσεις του αυτές δημόσια, σε ένα ευρύτερο κύκλο της βυζαντινής πρωτεύουσας.

Ας επιστρέψουμε όμως στο Θεόφιλο. Προκειμένου να εξηγήσουμε καλύτερα τη στάση του (και με την προϋπόθεση, βέβαια, ότι δεχόμαστε τη διήγηση της *Συνέχειας του Θεοφάνη* στο σύνολό της ως αληθινή), είναι απαραίτητο να ρίξουμε λίγο περισσότερο φως στην προσωπικότητά του ως ηγεμόνα. Έχουμε ήδη αναφέρει ότι ο Θεόφιλος ήταν μορφωμένος, εικονομάχος, θαυμαστής των Αράβων, κι ότι τον διακατείχε ένα ισχυρό κι ειλικρινές αίσθημα δικαιοσύνης¹⁶⁸. Σύμφωνα με τον Rosser, ο «ατυχής»¹⁶⁹ τελευταίος εικονοκλάστης αυτοκράτορας υπήρξε μια από τις πιο εξευγενισμένες προσωπικότητες που κατέλαβαν ποτέ το βυζαντινό θρόνο¹⁷⁰. «Τύπος ρομαντικός» κατά τον Ostrogorsky¹⁷¹, ο Θεόφιλος ασκούσε στους συγχρόνους του μια ιδιαίτερη γοητεία, και δεν είναι τυχαίο ότι γύρω από το πρόσωπό του είχαν δημιουργηθεί πολλοί θρύλοι.

Μολονότι δεν υπήρξε το πρότυπο του αυτοκράτορα-στρατηλάτη (όπως ήταν, για παράδειγμα, κατά τον 7^ο αιώνα ο Ηράκλειος, ή οι πρώτοι εικονομάχοι αυτοκράτορες, Λέων ο Γ' και Κωνσταντίνος ο Ε', κατά τον επόμενο αιώνα), ο Θεόφιλος ήταν οπωσδήποτε ένας συνειδητοποιημένος ηγεμόνας. Γνώριζε πολύ καλά ότι στα χέρια του κρατούσε τα ηνία και τις τύχες μιας αυτοκρατορίας μακραίωνης, «ευλογημένης» από το θεό κι υπερήφανης, η οποία έπρεπε με κάθε

δηλαδή, ενδιαφέρον των Βυζαντινών λογίων για τα αρχαία ελληνικά χειρόγραφα μη-θρησκευτικού (δηλ. επιστημονικού και φιλοσοφικού) περιεχομένου, καθώς και για την αντιγραφή τους, οφειλόταν, σύμφωνα με την άποψη αυτή, αφενός στην ανάγκη την οποία ένιωθαν οι Βυζαντινοί λόγιοι να συναγωνιστούν τα πνευματικά επιτεύγματα των Αράβων, κι αφετέρου στη μεγάλη ζήτηση την οποία είχαν τα χειρόγραφα αυτά από τους Άραβες επιστήμονες κι ηγεμόνες κατά την περίοδο αυτή, βλ. Γούτας 2001, 263.

¹⁶⁸ Η δικαιοσύνη του Θεόφιλου υπήρξε σε πολλές περιπτώσεις σκληρή κι απόλυτη: ο αυτοκράτορας, για παράδειγμα, ενώ βρισκόταν στον Ιππόδρομο, διέταξε ενώπιον των υπηκόων του την εκτέλεση με αποκεφαλισμό των συνωμοτών που δολοφόνησαν τον αυτοκράτορα Λέοντα τον Ε' κι έφεραν στην εξουσία τον ίδιο του τον πατέρα, τον Μιχαήλ το Β', βλ. Rosser 1972, 52.

¹⁶⁹ Ο χαρακτηρισμός αυτός αποδίδεται από τον Rosser στο Θεόφιλο εξαιτίας του γεγονότος ότι τόσο η εσωτερική εικονομαχική πολιτική του τελευταίου, όσο και η εξωτερική πολιτική του στο αραβικό μέτωπο, σε μεγάλο βαθμό τελικά απέτυχαν.

¹⁷⁰ Rosser 1972, 38. Η «αποτίμηση» αυτή της προσωπικότητας του Θεόφιλου έρχεται σε έντονη αντίθεση με την αντίστοιχη κρίση των βυζαντινών ιστοριογράφων για τον πατέρα του, αυτοκράτορα Μιχαήλ Β' (820-9), ο οποίος *υπήρξε άριστος κριτής των μουλαριών, γνώριζε πώς να στέκεται κοντά σε ένα ατίθασο άλογο, και πώς να διαλέγει τα πιο υγιή γουρούνια σε ένα χοιροστάσιο...* (*Συνέχεια του Θεοφάνη*, Βόννη, II, 4, σ. 43-4).

¹⁷¹ Ostrogorsky 1997, 79.

τρόπο και πάση θυσία να αποκρούσει αυτούς που επιβουλεύονταν τα εδάφη της ή και την ίδια την υπόστασή της. Για το λόγο αυτό ο Θεόφιλος, σε όλη τη διάρκεια της βασιλείας του, ήταν αναγκασμένος να διεξάγει πολέμους ενάντια στους Άραβες, τους οποίους τόσο πολύ θαύμαζε. Και μάλιστα ο αγώνας αυτός του Θεόφιλου υπήρξε διμέτωπος, καθώς, εκτός από το μόνιμο μικρασιατικό μέτωπο¹⁷², τη βυζαντινή εξωτερική πολιτική αλλά και τα βυζαντινά στρατεύματα εκείνη την εποχή απασχολούσε η προϊούσα εισβολή των Αγκλαβιδών¹⁷³, των Αράβων δηλαδή της Τυνησίας, στη Σικελία. Αποκορύφωμα της αραβικής προέλασης στη μεγαλόνησο, την οποία οι σπασμωδικές προσπάθειες των Βυζαντινών δεν κατάφεραν να ανακόψουν¹⁷⁴, υπήρξε η κατάληψη το 831 του Παλέρμο, το οποίο θα γινόταν λίγο αργότερα η κοσμοπολίτικη πρωτεύουσα της μουσουλμανικής Σικελίας¹⁷⁵.

Εκτός από δύο μέτωπα, ο αγώνας του Θεόφιλου ενάντια στους Άραβες διεξαγόταν και σε δύο επίπεδα (όπως άλλωστε αντιμετώπιζε πάντα το Βυζάντιο τους εχθρούς του): στο στρατιωτικό και το διπλωματικό. Οφείλουμε, επομένως, να επανεξετάσουμε τη στάση του Θεόφιλου μέσα από το πρίσμα της διπλωματικής τακτικής, την οποία ακολουθούσε ο αυτοκράτορας απέναντι στο μεγάλο στρατιωτικό κι ιδεολογικό του αντίπαλο, το χαλίφη της Βαγδάτης. Σύμφωνα με μια από τις θεμελιώδεις αρχές της βυζαντινής διπλωματίας, δε θα έπρεπε σε καμία περίπτωση να δοθεί στον αντίπαλο η εντύπωση ότι ο κάτοχος του θρόνου της Κωνσταντινούπολης βρίσκεται σε θέση αδυναμίας, ακόμη κι όταν η κατάσταση στο εσωτερικό του κράτους του ή στα στρατεύματα ήταν απελπιστική¹⁷⁶. Ο βυζαντινός αυτοκράτορας όφειλε να εξάγει την εικόνα του κραταιού κι υπερόπτη ηγεμόνα, ο οποίος, ακόμη κι όταν οι συνθήκες τον αναγκάζουν να ζητήσει την ειρήνη από τους εχθρούς του (εννοείται πάντα από τους εξωτερικούς εχθρούς, καθώς η αντιμετώπιση των εσωτερικών εχθρών ήταν εντελώς διαφορετική), το κάνει με ένα τέτοιο τρόπο, ώστε να φαίνεται σαν να τους την παραχωρεί!

¹⁷² Για τις επιδρομές των Αράβων του αλ-Μααμούν κατά την περίοδο 831-833 στα βυζαντινά μικρασιατικά εδάφη, βλ. Rosser 1972, 154-169.

¹⁷³ Για τους Αγκλαβίδες, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 1, σ. 247-250, λ. "Aghlabids" (J. Schacht).

¹⁷⁴ Για τις αποτυχημένες προσπάθειες του Θεόφιλου να υπερασπιστεί τις βυζαντινές κτήσεις στη Σικελία, βλ. Rosser 1972, 170-192.

¹⁷⁵ Για την αραβική κατάκτηση της Σικελίας, την κοινωνία και τον πολιτισμό της νήσου υπό τη μουσουλμανική κυριαρχία, βλ. Lewis 1993, 127-31, καθώς επίσης και H. Kennedy, "The Muslims in Sicily and Southern Italy", στο: *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge 2008, τ. 2, σ. 249-255.

¹⁷⁶ Γενικότερα για τις βασικές αρχές της βυζαντινής διπλωματίας διαχρονικά, βλ. το άρθρο του Τ. Λούγγη, «Αρχές και Πρακτική», στο: *E-Ιστορικά, Βυζαντινή Διπλωματία*, τεύχ. 201, Αθήνα 2003, σ. 6-12.

Την ίδια τακτική φαίνεται ότι ακολουθούσε ο Θεόφιλος. Κάθε φορά που οι περιστάσεις τον έφερναν σε θέση ισχύος, όπως, για παράδειγμα, όταν τα στρατεύματά του προήλαυναν νικηφόρα στο εσωτερικό του χαλιφάτου (ανεξάρτητα από το βάθος της προέλασης, το οποίο, στις περισσότερες περιπτώσεις, δεν ήταν μεγάλο), ο Θεόφιλος έσπευδε να το εκμεταλλευτεί, τελώντας πομπώδεις θριάμβους στην Κωνσταντινούπολη¹⁷⁷, προκειμένου να ενισχύσει την εικόνα του ως ηγεμόνα, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό. Όσο κι αν θαύμαζε τους Αββασίδες, σε καμία περίπτωση δεν ήθελε να τους δώσει την εντύπωση ότι ο ίδιος βρίσκεται σε μειονεκτική απέναντι τους θέση, αλλά αντίθετα ότι είναι σε θέση να διαπραγματεύεται μαζί τους, αν όχι ως ανώτερος, τουλάχιστον ως ίσος προς ίσο.

Όταν μια μέρα, εντελώς αναπάντεχα, ο αλ-Μααμούν «βρέθηκε στην ανάγκη» του Θεόφιλου, ο τελευταίος άδραξε την ευκαιρία προκειμένου να ενισχύσει το αυτοκρατορικό του προφίλ, και να δείξει στον κραταιό ηγεμόνα του χαλιφάτου ότι διαθέτει ακόμη τη δυνατότητα να διαπραγματεύεται μαζί του επί ίσοις όροις. Η στάση αυτή του αυτοκράτορα θα προέκυψε πιθανότατα ύστερα από διαβουλεύσεις και μετά από προσεκτική στάθμιση όλων των συνθηκών και των παραμέτρων, από την πλευρά του καλά οργανωμένου κι έμπειρου διπλωματικού σώματος, το οποίο φαίνεται ότι περιστοίχιζε το Θεόφιλο (από το σώμα αυτό γνωρίζουμε το όνομα του επικεφαλής του, του λογοθέτη δηλαδή Θεόκτιστου). Ο λόγος, επομένως, για τον οποίο ο Θεόφιλος αρνήθηκε να «δανείσει» το Λέοντα στον αλ-Μααμούν δεν ήταν μόνο το γεγονός ότι στο μεταξύ ο αυτοκράτορας είχε κατανοήσει κι αναγνωρίσει την αξία των γνώσεων, οι οποίες ήταν αποθηκευμένες στο κεφάλι του «φιλοσόφου». Οι Άραβες οπωσδήποτε θα επωφελούνταν από τις γνώσεις αυτές σε διάφορους τομείς (η γεωμετρία, συγκεκριμένα, τους ήταν απολύτως απαραίτητη για την επίλυση των προβλημάτων της μηχανικής, στην τελειοποίηση των αρδευτικών τους συστημάτων, στη διάνοιξη διωρύγων, στα τοπογραφικά ζητήματα γενικότερα και σε πολλούς ακόμη κλάδους, οι οποίοι είχαν να κάνουν με την ανάπτυξη της γεωργίας και της οικονομίας), δεν υπήρχε όμως ο κίνδυνος να μάθουν κάποιο στρατιωτικό μυστικό ή κρατικό απόρρητο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Ο Λέων, εξάλλου, μέχρι τότε ζούσε «φτωχός κι

¹⁷⁷ Βλ. Ostrogorsky 1997, 81, Χριστοφιλοπούλου 1998, τ. Β1 (610-867), σ. 201, και πιο συγκεκριμένα, για τους πανηγυρισμούς στην Κωνσταντινούπολη ύστερα από τη μεγάλη νίκη του Θεόφιλου την άνοιξη του 831 στις Πύλες της Κιλικίας, βλ. El-Hibri 1994, 287, καθώς και Rosser 1972, 155-7.

αφανής», χωρίς να έχει κάποια δημόσια θέση ή αξίωμα, δε θα μπορούσε επομένως να έχει πρόσβαση σε τέτοιου είδους πληροφορίες.

Δε θα μπορούσαμε ποτέ να μπούμε στο μυαλό του Θεόφιλου, αλλά ούτε και να είμαστε απόλυτα βέβαιοι ότι η διήγηση της *Συνέχειας του Θεοφάνη* ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα και στις πραγματικές αιτίες των γεγονότων. Μπορούμε όμως με σχετική ασφάλεια να υποθέσουμε ότι η στάση του αυτοκράτορα ήταν απόρροια καλά ζυγισμένων υπολογισμών, οι οποίοι θα πρέπει να συνεκτίμησαν αφενός την αξία των επιστημονικών γνώσεων, των οποίων η βυζαντινή αποκλειστικότητα διακυβευόταν μέσω της πιθανής κοινοποίησής τους σε ένα εχθρικό κι ανταγωνιστικό κράτος (και μάλιστα στον υπ' αριθμόν ένα αντίπαλο της αυτοκρατορίας κατά την περίοδο αυτή), κι αφετέρου τον πιθανό αντίκτυπο τον οποίο θα είχε μια ενδεχόμενη θετική ή αρνητική, αντίστοιχα, απάντηση του αυτοκράτορα στο αίτημα του χαλίφη, μέσα στα πλαίσια του διπλωματικού «παιχνιδιού» και του ιδεολογικού ανταγωνισμού, ο οποίος από καιρό διεξαγόταν ανάμεσα στο Βυζαντινό Αυτοκράτορα και στον κάτοχο του θρόνου της Βαγδάτης.

Στην περίπτωση αυτή υπήρξε μετάδοση επιστημονικών γνώσεων από τους Βυζαντινούς στους Άραβες, αρχικά απευθείας, από το μαθητή του Λέοντα του Φιλοσόφου (ή Μαθηματικού), και στη συνέχεια μέσω επιστολής, από τον ίδιο το Λέοντα. Δε γνωρίζουμε βέβαια το περιεχόμενο αυτών των γνώσεων (παρά μόνο ότι αυτές ανήκαν στο χώρο των μαθηματικών, της γεωμετρίας, της αστρονομίας, ενδεχομένως και των άλλων «θετικών επιστημών»), μπορούμε όμως να υποθέσουμε ότι αυτές λειτούργησαν ως ερέθισμα, το οποίο παρακίνησε τους Άραβες της αυλής των Αββασιδών να ασχοληθούν εμβριθέστερα και πιο συστηματικά με τις μαθηματικές επιστήμες, κι ιδιαίτερα με τη γεωμετρία. Η διαδικασία όμως αυτή υπήρξε αμφίδρομη. Το ενδιαφέρον το οποίο έδειξε ο αλ-Μααμούν κι ο κύκλος του για τις γνώσεις του Λέοντα έκανε τους Βυζαντινούς της αυλής του Θεόφιλου να συνειδητοποιήσουν την αξία των γνώσεων αυτών, καθώς και την ανάγκη δημόσιας κοινοποίησης (μέσω της διδασκαλίας του Λέοντα στην Κωνσταντινούπολη) και διαφύλαξής τους, ως πολύτιμης πνευματικής κληρονομιάς για τις επόμενες γενιές.

Μολονότι ο Lemerle δεν παραδέχεται την ύπαρξη οποιασδήποτε σχέσης αιτίου-αιτιατού, ή έστω κάποιας σχέσης αλληλεπίδρασης ανάμεσα στα δύο

φαινόμενα¹⁷⁸, είναι γεγονός ότι η κορύφωση του μεταφραστικού κινήματος στο περιβάλλον της αυλής των Αββασιδών στη Βαγδάτη, καθώς και το έντονο ενδιαφέρον για τις αρχαίες ελληνικές επιστήμες και τη φιλοσοφία το οποίο αυτό συνεπαγόταν από την πλευρά των Αράβων, συνέπεσε χρονικά με την εκδήλωση του πρώτου βυζαντινού κλασικισμού. Όπως δείχνει το παράδειγμα του Λέοντα του Μαθηματικού, τα δύο φαινόμενα, αν κι αναμφίβολα εξυπηρετούσαν εντελώς διαφορετικούς σκοπούς και γεννήθηκαν μέσα σε εντελώς διαφορετικά κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα, βρήκαν στην πορεία της εξέλιξής τους κάποια κοινά «σημεία επαφής». Η περίπτωση, βέβαια, του Λέοντα είναι από πολλές απόψεις μοναδική, και γι' αυτό το λόγο δε μας επιτρέπει να εξάγουμε γενικότερα συμπεράσματα. Ασφαλώς θα ήταν παρακινδυνευμένο, ορμώμενοι από τη συγκεκριμένη περίπτωση, να υποστηρίξουμε ότι το ενδιαφέρον αυτό των Αράβων κι η οικειοποίηση από την πλευρά τους ενός μέρους της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς υπήρξαν τα εξωτερικά ερεθίσματα, τα οποία πυροδότησαν την αναβίωση του «ελληνισμού» στο Βυζάντιο. Εξάλλου, όπως παραδέχονται τόσο ο Γούτας όσο κι ο Lemerle, καμία εξωτερική πολιτισμική επίδραση δε μπορεί να επηρεάσει μια κοινωνία, αν δεν υπάρχουν οι εσωτερικοί κι εγγενείς παράγοντες που να την καθιστούν δεκτική σ' αυτήν. Από την άλλη, όμως, πλευρά, δε μπορούμε να αποκλείσουμε την ύπαρξη ανάλογων περιπτώσεων (περιπτώσεων, δηλαδή, στις οποίες το ενδιαφέρον των Αράβων για κάποιο κλάδο των αρχαίων επιστημών αφύπνισε το αντίστοιχο ενδιαφέρον των Βυζαντινών), οι οποίες δεν έγιναν γνωστές, επειδή ακριβώς δεν καταγράφηκαν από την πένα κάποιου ιστορικού ή χρονογράφου¹⁷⁹.

Πολλές πτυχές του πολυδιάστατου αυτού θέματος μένουν ακόμη να μελετηθούν. Εκείνο που μπορούμε να πούμε εδώ με βεβαιότητα είναι ότι η εποχή αυτή, ο 9^{ος} δηλαδή αιώνας, κι ιδιαίτερα από την τρίτη του δεκαετία κι εξής, υπήρξε μια περίοδος κατά την οποία οι δύο κόσμοι (ο βυζαντινός κι ο αραβοϊσλαμικός) ήρθαν πιο κοντά, κι είχαν την ευκαιρία, στα πλαίσια των πολυεπίπεδων τους

¹⁷⁸Βλ. Lemerle 2001, 35 στο αντίστοιχο κεφάλαιο υπό τον τίτλο *Η εκδοχή του συροαραβικού μεσάζοντα*.

¹⁷⁹Από την άποψη αυτή, η αναφορά του Ιμπν Χαλντούν για την οποία έγινε λόγος προηγουμένως (βλ. σ. 50), ότι δηλαδή ο αλ-Μααμούν έστειλε στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία Άραβες επιστήμονες και μεταφραστές, προκειμένου να αποσπάσουν μέσα από τα ελληνικά χειρόγραφα επιπλέον γνώσεις για τις αρχαίες επιστήμες, ίσως δεν είναι μια απλή γενικολογία (ο Ιμπν Χαλντούν, εξάλλου, ο οποίος διακρίθηκε για το βάθος και τη σαφήνεια της γραφής του, δε συνήθιζε να γενικολογεί), αλλά πιθανόν παραπέμπει σε αραβικές επιστημονικές αποστολές στη βυζαντινή αυλή ή γενικότερα στη βυζαντινή επικράτεια, οι οποίες δεν έτυχαν λεπτομερούς περιγραφής από τους μεταγενέστερους Βυζαντινούς ή Άραβες ιστοριογράφους.

επαφών, να ανταλλάξουν επιστημονικές γνώσεις. Το ειδικό ενδιαφέρον, μάλιστα, το οποίο παρουσιάζει η περίπτωση η οποία αναλύθηκε στο παρόν κεφάλαιο, είναι ότι η διαδικασία αυτή (η μετάδοση, δηλαδή, επιστημονικών γνώσεων από τους μεν στους δε) μπορούσε να ξεκινήσει όχι επίσημα και προμελετημένα, αλλά τυχαία, με την αιχμαλωσία ενός ομήρου.

ΕΝΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΟ ΤΟΥ ΔΙΟΣΚΟΥΡΙΔΗ ΣΤΗΝ ΑΥΛΗ ΤΗΣ ΚΟΡΔΟΒΑΣ

Η πρεσβεία του 948

Στα μέσα του 10^{ου} αιώνα (948), επί αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ΄ του Πορφυρογέννητου (913-959)¹⁸⁰, μια βυζαντινή πρεσβεία με επικεφαλής τον αυλάρχη, ευνούχο Σαλεμόνε (Σολομώντα;), καταφθάνει στην Κόρδοβα. Στην πορεία της προς τα ανάκτορα της ανδαλουσιανής πρωτεύουσας, η βυζαντινή πρεσβεία τυγχάνει μιας μεγαλειώδους υποδοχής. Στην πιο όμορφη από τις αίθουσες του παλατιού, ολόκληρο το εσωτερικό του οποίου ήταν στολισμένο με πανάκριβα χαλιά κι άλλα πολύτιμα υφάσματα, ο χαλίφης, έχοντας στα δεξιά τον πρωτότοκο γιο του και κληρονόμο του θρόνου, και στα αριστερά του το μεγάλο δικαστή της Κόρδοβας και πλήθος άλλων νομομαθών και υψηλόβαθμων κρατικών αξιωματούχων, δέχεται τους ξένους πρέσβεις¹⁸¹. Εκεί, ανάμεσα στα άλλα πολύτιμα δώρα¹⁸², οι Βυζαντινοί παρουσιάζουν στους Ανδαλουσιανούς ένα πολυτελές αντίγραφο του περίφημου έργου του Διοσκουρίδη, *Περὶ Ὑλης Ἰατρικῆς* (πιο γνωστού με το λατινικό τίτλο *De materia medica*). Οι Άραβες της Ισπανίας εντυπωσιάζονται από την πλούσια και καλαίσθητη εικονογράφηση¹⁸³ του χειρογράφου, δυστυχώς όμως γι' αυτούς δεν είναι σε θέση να το διαβάσουν.

¹⁸⁰ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, σ. 502-3, λ. "Constantine VII Porphyrogennetos" (A. Cutler, A. Kazhdan).

¹⁸¹ Βλ. Vasiliev 1968 (τ. 2, *La Dynastie Macédonenne*), 325-6.

¹⁸² Ανάμεσα στα δώρα, τα οποία έφερναν μαζί τους οι Βυζαντινοί πρέσβεις για το χαλίφη, βρισκόταν μια χρυσή σφραγίδα, στη μια όψη της οποίας απεικονιζόταν ο Χριστός, ενώ στην άλλη ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος κι ο γιος και διάδοχός του Ρωμανός, καθώς κι ένα λατινικό χειρόγραφο της *Ιστορίας* του Οροσίου, χριστιανού συγγραφέα που καταγόταν από τη ρωμαϊκή επαρχία της Ισπανίας (*Hispania*), βλ. ό.π., 326-7.

¹⁸³ Το παλαιότερο και πιο διάσημο αντίγραφο του έργου *De Materia Medica* του Διοσκουρίδη που περιέχει εικονογράφηση είναι το βυζαντινό χειρόγραφο του 512, το οποίο προοριζόταν για γενέθλιο δώρο στην Ανικία Ιουλιάνα, κόρη του Φλάβιου Ανίκιου Ολύβριου, αυτοκράτορα του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας. Σήμερα, το χειρόγραφο αυτό βρίσκεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Αυστρίας κι είναι γνωστό ως *Codex Vindobonensis Med. Gr. I.* (από τη λέξη *Vindobona*, τη λατινική ονομασία της Βιέννης), ή, πιο απλά, ως ο *Διοσκουρίδης της Βιέννης* (βλ. εικ. 3-6, σ. 88-91). Ο *Διοσκουρίδης της Βιέννης* περιέχει επίσης αραβικές επισημειώσεις, καθώς σε κάποια φάση της μακραίωνης ιστορικής του διαδρομής περιήλθε στα χέρια κάποιου Άραβα ιδιοκτήτη. Βλ. το άρθρο της L. Brubaker, "The Vienna Dioscorides and Anicia Juliana", στο: *Byzantine Garden Culture*, Ουάσινγκτον 2002, σ. 189-214. Για την ειδικότερη σημασία την οποία λαμβάνει το εικονογραφημένο χειρόγραφο στο Βυζάντιο κατά το 10^ο αιώνα, βλ. τη μελέτη του Γ. Γαβαλάρη, *Το βυζαντινό εικονογραφημένο χειρόγραφο, προσφορά του καλλιτέχνη στο Θεό*, Αθήνα 1994, ενώ για τη σημασία και το ρόλο του πολυτελούς χειρογράφου ως διπλωματικού δώρου, βλ. το άρθρο του J. Lowden, "The luxury book as a diplomatic gift", στο: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge 1992, σ. 250-260.

Σύμφωνα με το βιογράφο των μεγάλων Αράβων γιατρών, Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια (1203-1270)¹⁸⁴, ο οποίος αποτελεί και την πολυτιμότερη πηγή την οποία διαθέτουμε για την πρεσβεία αυτή, ο Κωνσταντίνος, ο αυτοκράτορας των Βυζαντινών, είχε προειδοποιήσει το χαλίφη Αμπντ-αρ-Ραχμάν Γ΄ (912-961)¹⁸⁵, σε επίσημη επιστολή του, γραμμένη με χρυσά γράμματα πάνω σε βαθυκύανη περγαμηνή¹⁸⁶, ότι το δώρο που του έστειλε θα είχε περιορισμένη αξία, αν δε βρισκόταν κάποιος ειδικός, κάποιος δηλαδή που θα γνώριζε την ελληνική γλώσσα και θα ήταν συγχρόνως εξοικειωμένος με την ιατρική επιστήμη και τα ονόματα των φαρμάκων, για να το διαβάσει¹⁸⁷. Ο βασιλιάς-διανοούμενος¹⁸⁸, επομένως, ο οποίος καθόταν εκείνο τον καιρό στο θρόνο της Κωνσταντινούπολης, είχε σαφέστατα επίγνωση τόσο της αισθητικής, όσο και της επιστημονικής αξίας του χειρογράφου, θεωρούσε μάλιστα τη δεύτερη σημαντικότερη της πρώτης.

Ο Διοσκουρίδης, βέβαια, είχε ήδη μεταφραστεί στα αραβικά, στο περιβάλλον της Βαγδάτης κατά τα μέσα περίπου του 9^{ου} αιώνα, από τους Ιστιφάν (Στέφανο) μπιν Μπασίλ και Χουναΐν μπιν Ισχάκ¹⁸⁹. Επρόκειτο για ένα μάλλον «ανιχνευτικό» εγχείρημα, καθώς ο Στέφανος είχε αφήσει πολλά από τα ονόματα των βοτάνων και των φαρμάκων στα ελληνικά, *ελπίζοντας ότι οι γενιές των λογίων που θα έρχονταν μετά από αυτόν θα ήταν σε θέση να τα ονοματίσουν στην αραβική γλώσσα*¹⁹⁰. Η

¹⁸⁴ Για τον συριακής καταγωγής Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3. σ. 693-4, λ. “Ibn Abī Uṣaybiḡa” (J. Vernet), καθώς και Campbell 1973, 83.

¹⁸⁵ Βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 1, σ. 83-4, λ. “Abd al-Rahmān III” (E. Lévi-Provençal).

¹⁸⁶ Vasiliev 1968, 326. Για την επιρροή την οποία άσκησε ο τύπος αυτός του πολυτελούς βυζαντινού χειρογράφου (χρυσά γράμματα πάνω σε βαθυκύανη ή πορφυρή περγαμηνή) στην παραγωγή αντιγράφων του Κορανίου, κι ιδιαίτερα στην αυλή των Φατιμίδων της Αιγύπτου κατά το 10^ο αιώνα, βλ. το άρθρο της Ν. Κουτράκου, “Highlights in arab-byzantine Cultural Relations (IXth- XIth centuries AD): an approach through diplomacy”, στο: *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, Αθήνα 2007, σ. 99.

¹⁸⁷ Βλ. Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء/ Οι σπουδαιότερες ειδήσεις για τις γενιές των ιατρών)*, Βυρηττός 1998, σ. 454:

و كتب أرمانْيوس في كتابه الى الناصر ان كتاب ديسقوريدس لا تجتني فائدته الا برجل يحسن العبارة باللسان اليوناني و يعرف اشخاص تلك الادوية فان كان في بلدك من يحسن ذلك فزت أيها الملك بفائدة الكتاب .

Στην παραπάνω πρόταση ο Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια κάνει λάθος στο όνομα του Βυζαντινού Αυτοκράτορα, αποκαλώντας τον Ρωμανό (προφανώς συγχέει τον Κωνσταντίνο Πορφυρογέννητο με το Ρωμανό Α΄ Δεκαπηνό).

Βλ., επίσης, Ruggles 2003, 19, καθώς και Vasiliev 1968, 327-8.

¹⁸⁸ Για μια ανάλυση του όρου *διανοούμενος* όσον αφορά στη βυζαντινή κοινωνία, με εστίαση στην εποχή του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, αλλά και για την ιστορία του όρου αυτού στις βυζαντινές σπουδές, βλ. το άρθρο του Α. Μαρκόπουλου, «Οι διανοούμενοι και το περιβάλλον του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου», στο συλλογικό τόμο *Κωνσταντίνος Ζ΄ ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, Αθήνα 1989, σ. 155-8.

¹⁸⁹ Η μετάφραση αυτή, παρά τις αδυναμίες τις οποίες παρουσίαζε όσον αφορά στην ειδική ορολογία, αποτέλεσε θεμελιώδες κείμενο για τη βοτανική και τη φαρμακολογία στον ισλαμικό κόσμο, καθώς κι ένα από τα καλύτερα δείγματα της μεταφραστικής λογοτεχνίας της εποχής του, βλ. Ullmann 1970, 259.

¹⁹⁰ Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, Βυρηττός 1998, σ. 453.

μετάφραση του Στεφάνου και του Χουναϊν είχε εισαχθεί από τη Βαγδάτη στην Ανδαλουσία, ίσως κατά τα τέλη του 9^{ου} αιώνα, ή στις αρχές του 10^{ου}, κι ήταν σε χρήση στις δημόσιες και ιδιωτικές βιβλιοθήκες της Κόρδοβας.

Σύμφωνα όμως με τον Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια, τον καιρό κατά τον οποίο η βυζαντινή πρεσβεία κατέφτασε στην Κόρδοβα δεν υπήρχε ανάμεσα στους χριστιανούς της ανδαλουσιανής πρωτεύουσας κάποιος λόγιος με γνώση της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, κι έτσι το ελληνικό χειρόγραφο του Διοσκουρίδη παρέμεινε για κάποιο καιρό αναξιοποίητο στη βασιλική βιβλιοθήκη του χαλίφη Αμπντ-αρ-Ραχμάν¹⁹¹. Στη συνέχεια, ο τελευταίος αποφάσισε να αποστείλει αντι-πρεσβεία στην Κωνσταντινούπολη, με επικεφαλής τον Χισάμ μπιν Χουνταϊλ αλ-Γκαταλίκ (*ο Καθολικός*), πιθανότατα επίσκοπο της Κόρδοβας, απευθύνοντας έκκληση προς το Βυζαντινό Αυτοκράτορα για την αποστολή ενός μεταφραστή, ενός άνδρα δηλαδή που θα γνώριζε τόσο την αρχαία ελληνική όσο και τη λατινική γλώσσα¹⁹².

Ο Χισάμ έφτασε στη βυζαντινή πρωτεύουσα κομίζοντας εξίσου πλούσια δώρα για τον αυτοκράτορα. Ύστερα από μακρά παραμονή του στα βυζαντινά ανάκτορα, πήρε το δρόμο της επιστροφής για την Ισπανία. Κατά την επιστροφή του ο Χισάμ συνοδευόταν από μια δεύτερη βυζαντινή διπλωματική αποστολή, ο ρόλος της οποίας ήταν κατά κύριο λόγο κατασκοπευτικός. Συγκεκριμένα, ήταν επιφορτισμένη με το καθήκον να διερευνήσει τις προθέσεις και τις διαθέσεις του χαλίφη απέναντι στην επικείμενη βυζαντινή ναυτική επιχείρηση κατά της αραβοκρατούμενης Κρήτης, την οποία σχεδίαζε εκείνο τον καιρό ο βασιλιάς Κωνσταντίνος¹⁹³. Η δυσπιστία, εξάλλου, του αυτοκράτορα απέναντι στον Ανδαλουσιανό χαλίφη επιβεβαιώθηκε κι από την παρουσία βυζαντινών πλοιαρίων γύρω από τις ισπανικές ακτές, κατά τη διάρκεια της επιχείρησης αυτής (949). Η καχυποψία αυτή τροφοδοτείτο κυρίως από το γεγονός ότι οι Άραβες κατακτητές της Κρήτης, των οποίων οι πειρατικές επιδρομές την εποχή αυτή αποτελούσαν πραγματική μάστιγα για τις νησιωτικές και παραθαλάσσιες περιοχές του Βυζαντίου¹⁹⁴, ήταν ανδαλουσιανής καταγωγής. Συνδέονταν επομένως πολιτισμικά, αν όχι με δεσμούς αίματος, με τους Ομεϋάδες Άραβες της Ανδαλουσίας.

¹⁹¹ Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπάφι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, Βηρυττός 1998, σ. 454:

و لم يكن يومئذ بقرطبة من نصارى الاندلس من يقرأ اللسان الاغريقي الذي هو اليوناني القديم فيقى كتاب ديسقوريدس في خزنة عيد الرحمن الناصر باللسان الاغريقي و لم يترجم إلى اللسان العربي و بقي الكتاب بالاندلس.

Βλ., επίσης, Ruggles 2003, 20.

¹⁹² Βλ. Ιμπν Αμπί Ουσαϊμπίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπάφι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, σ. 454, καθώς επίσης και Vasiliev 1968, 328.

¹⁹³ Βλ. Vasiliev 1968, 331.

¹⁹⁴ Για τις πειρατικές επιδρομές των Αράβων της Κρήτης, βλ. το άρθρο του Α. Σαββίδη, «Το Εμιράτο της Κρήτης», στο: *Ιστορικά Θέματα*, τεύχ. 40, Μάιος 2005, σ. 31-35, όπως επίσης και το άρθρο του Β.

Σε απάντηση της έκκλησης των Ανδαλουσιανών, κι ύστερα από την εκστρατεία στην Κρήτη (για την καταστροφική για τους Βυζαντινούς έκβαση της οποίας μας πληροφορεί ο Λέων ο Διάκονος¹⁹⁵), ο Βυζαντινός αυτοκράτορας στέλνει το 951 στη μακρινή Ισπανία ένα μορφωμένο μοναχό, ονόματι Νικόλαο¹⁹⁶. Ο Νικόλαος ήταν άριστος γνώστης τόσο της ελληνικής, όσο και της λατινικής γλώσσας, κι είχε επιπλέον πιθανότατα κάποια εξοικείωση με τα θέματα της βοτανολογίας¹⁹⁷. Γρήγορα έγινε ένας από τους έμπιστους του χαλίφη Αμπντ-αρ-Ραχμάν. Ο ίδιος ανέλαβε να μεταφράσει την ελληνική ορολογία του χειρογράφου του Διοσκουρίδη, τα ελληνικά ονόματα των φυτών δηλαδή, στα λατινικά. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η επίσκεψη του μοναχού Νικολάου στην αυλή της Κόρδοβας αποτέλεσε, πολύ αργότερα, πηγή έμπνευσης για την τέχνη της ζωγραφικής¹⁹⁸. Ο Νικόλαος δεν επέστρεψε ποτέ στην Κωνσταντινούπολη, καθώς, σύμφωνα με τον Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, απεβίωσε λίγα χρόνια αργότερα¹⁹⁹.

Γύρω από το Νικόλαο συγκεντρώθηκαν οι πιο διακεκριμένοι γιατροί κι επιστήμονες της ανδαλουσιανής πρωτεύουσας. Ο πιο επιφανής από αυτούς ήταν ο πολύγλωσσος Εβραίος γιατρός κι αυλικός Χασντάι μπιν Σαμπρούτ (915-990)²⁰⁰, ο οποίος φαίνεται ότι ανέπτυξε μια στενή φιλική σχέση με το Βυζαντινό μοναχό. Ο Χασντάι μετέφρασε τα λατινικά ονόματα των βοτάνων και των φαρμάκων στα αραβικά, και στη συνέχεια τα ενσωμάτωσε στο κύριο σώμα της μετάφρασης του Στεφάνου (Ιστιφάν μπιν Μπασίλ) και του Χουναΐν μπιν Ισχάκ. Ο Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια μας διαβεβαιώνει ότι ελάχιστα φάρμακα από το βιβλίο του Διοσκουρίδη, ίσως λιγότερα από δέκα, έμειναν χωρίς τη σωστή ονομασία τους στα αραβικά²⁰¹. Η ανανεωμένη και βελτιωμένη έκδοση του έργου του Διοσκουρίδη η οποία προέκυψε υπερτερούσε έναντι των προγενέστερων, καθώς στις μεταφραστικές

Χρηστίδη, “The Raids of the Moslems of Crete in the Aegean Sea. Piracy and Conquest”, στο: *BYZANTION* 51, 1981, σ. 76-111.

¹⁹⁵ Λέων Διάκονος, *Ιστορία*, Α, 2: ...ἀπανσα ἢ λεχθεῖσα στρατιά, πλὴν ὀλίγων ἀνδρῶν, κατεκόπη πρὸς τῶν βαρβάρων καὶ παραπώλετο. Ο Λέων ο Διάκονος υπήρξε ιστοριογράφος και βασιλικός διάκονος του 10^{ου} αιώνα, η πνευματική συγκρότηση και κοσμοθεωρία του οποίου διαμορφώθηκαν στο περιβάλλον της αυλής του Κωνσταντίνου Ζ΄ του Πορφυρογέννητου, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1217, λ. “Leo the Deacon” (Α. Kazhdan).

¹⁹⁶ Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, σ. 454:

فبعث ارمانيوس الملك الى الناصر براهب كان يسمى نقلا فوصل إلى قرتية

Βλ., επίσης, Vasiliev 1968, 331.

¹⁹⁷ Εξαιτίας, ακριβώς, της υψηλής καλλιέργειας και πνευματικής του στάθμης, ο μοναχός-διπλωμάτης Νικόλαος χαρακτηρίζεται από τη Ν. Κουτράκου ως «όχημα πολιτισμικής προπαγάνδας» των Βυζαντινών (βλ. Ν. Κουτράκου, “Highlights...”, σ. 100).

¹⁹⁸ Βλ. την ελαιογραφία του Ισπανού ζωγράφου Dionisio Baixeras Verdaguer (1862-1943), με θέμα την υποδοχή του Βυζαντινού μοναχού στα ανδαλουσιανά ανάκτορα (εξώφυλλο και εικ. 1, σ. 87).

¹⁹⁹ Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, σ. 454.

²⁰⁰ Βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 259, λ. “Hasday b. Shaprut” (M. Perlmann).

²⁰¹ Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, σ. 454.

απόπειρες που προηγήθηκαν (συμπεριλαμβανομένης κι αυτής του Στεφάνου), πολλά από τα ελληνικά ονόματα των φυτών δε μεταφράζονταν, αλλά απλώς μεταγράφονταν στο αραβικό αλφάβητο, εξαιτίας των δυσκολιών τις οποίες παρουσίαζε η αντιστοίχιση ανάμεσα στην ελληνική και την αραβική ονοματολογία. Το αποτέλεσμα ήταν τα εγχειρίδια τα οποία προέκυπταν να είναι ιδιαίτερος δύσχηστα και να στερούνταν μάλλον πρακτικής αξίας.

Είναι χαρακτηριστικός ο ταχύς κι άμεσος τρόπος με τον οποίο ο χαλίφης Αμπντ-αρ-Ραχμάν περιέβαλε, χωρίς καθόλου ενδοιασμούς, με εμπιστοσύνη έναν αλλόθρησκο μοναχό, το Νικόλαο. Του παραχώρησε δε μια θέση στην αυλή του, προκειμένου να επωφεληθεί των πολύτιμων υπηρεσιών του. Στη μουσουλμανική Ισπανία, περισσότερο ίσως από οποιαδήποτε άλλη κοινωνία κατά το Μεσαίωνα, η σημασία της θρησκευτικής ταυτότητας υποχωρεί μπροστά στην προτεραιότητα της διεύρυνσης και προόδου της επιστημονικής γνώσης. Ο ολλανδικός καταγωγής αραβολόγος Reinhart P. A. Dozy, μελετητής της μουσουλμανικής Ισπανίας, έγραφε για το χαλίφη Αμπντ-αρ-Ραχμάν, στα μέσα του 19^{ου} αιώνα: ...με την ευρεία ανοχή που τον διακρίνει καλεί στα συμβούλια του άνδρες από άλλες θρησκείες, είναι μάλλον ένας βασιλιάς των σύγχρονων καιρών, παρά ένας χαλίφης του Μεσαίωνα²⁰². Η περίφημη ανδαλουσιανή *convivencia*²⁰³, εξάλλου, αποτέλεσε ένα σπάνιο ιστορικό παράδειγμα ανοχής της διαφορετικότητας, ανεξιθρησκίας, ειρηνικής και δημιουργικής συμβίωσης, παράδειγμα το οποίο σε γενικές γραμμές δεν ακολουθήθηκε στη Δυτική Ευρώπη, όταν αυτή άρχισε να παίρνει τα σκήπτρα της ηγεμονίας στην παγκόσμια πολιτική σκηνή.

Το χειρόγραφο, βέβαια, το οποίο έστειλε ως δώρο ο Κωνσταντίνος στον Αμπντ-αρ-Ραχμάν δεν έχει σωθεί ως τις μέρες μας. Από το ενδιαφέρον, όμως, το οποίο ευθύς εξαρχής προκάλεσε στην ανδαλουσιανή αυλή, καταλαβαίνουμε ότι επρόκειτο όχι μόνο για ένα όμορφο *objet d'art*, ένα αντικείμενο καλλιτεχνικού θαυμασμού δηλαδή, αλλά και για έναν πραγματικό θησαυρό πληροφοριών. Ο Διοσκουρίδης από την Ανάζαρβο της Κιλικίας, γνωστός και με το ρωμαϊκό του προσωνύμιο *Pedanius* (Πεδάνιος), έζησε κατά τον 1^ο μεταχριστιανικό αιώνα, την εποχή των Ρωμαίων αυτοκρατόρων Κλαυδίου, Νέρωνα και Βεσπασιανού. Σπούδασε ιατρική πιθανότατα στη γειτονική Ταρσό, ίσως και στη φημισμένη σχολή της Αλεξάνδρειας²⁰⁴. Το

²⁰² Βλ. Vasiliev 1968, 323.

²⁰³ Βλ. το βιβλίο του G. Braziller, *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, Νέα Υόρκη 1992, με θέμα τη συμβίωση αυτή.

²⁰⁴ Διοσκουρίδης, *Περί Ὑλης Ἰατρικῆς*, χ.χ., σ. 13.

πεντάτομο έργο του, *Περί Ὑλης Ἰατρικῆς*, το οποίο είναι και το μόνο που θεωρείται γνήσιο, συντάχτηκε ανάμεσα στο 70 και το 78μ.Χ., βασίστηκε δε τόσο στα έργα της παλαιότερης και σύγχρονης του φαρμακολογίας (έργα γιατρών-φαρμακολόγων της αρχαιότητας, όπως ο Ηρακλείδης, ο Κρατεύας, ο Ιούλιος Βάσσος, ο Νικήρατος, ο Πετρώνιος, ο Διόδοτος, ο Ερασίστρατος, ο Νίκανδρος ο Κολοφώνιος, ο Σίξτος Νίγηρας κ.α.), όσο, και κυρίως, στην προσωπική έρευνα και τις άμεσες παρατηρήσεις πάνω στα φυτά και τις ιδιότητές τους, τις οποίες έκανε ο ίδιος ο Διοσκουρίδης, κατά τις περιπλανήσεις που του επέβαλε ο στρατιωτικός του βίος²⁰⁵. Από τότε, και για 1500 περίπου χρόνια, ο Πεδάνιος Διοσκουρίδης παρέμεινε η απόλυτη αυθεντία στους κλάδους της βοτανολογίας και της φαρμακολογίας, ενώ το πόνημά του, *Περί Ὑλης Ἰατρικῆς*, αναδείχτηκε σε θεμέλιο και σημείο αναφοράς της ιαματικής τέχνης.

Δεν είναι καθόλου τυχαίο, βέβαια, που το βυζαντινό χειρόγραφο του Διοσκουρίδη προξένησε τόσο μεγάλη εντύπωση και προκάλεσε το άμεσο ενδιαφέρον των Ανδαλουσιανών Αράβων. Οι καλαισθητές απεικονίσεις τις οποίες περιείχε, σχεδιασμένες, σύμφωνα με τον Ἰμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, με την εκπληκτική ρωμαϊκή τεχνοτροπία²⁰⁶, αν γινόταν εφικτό να ξεπεραστεί ο σκόπελος της ονοματολογίας, θα μπορούσαν να αποτελέσουν έναν πρώτης τάξεως οδηγό για την αναγνώριση εκατοντάδων φυτών (600 περίπου), τα οποία φύονταν σε μια αρκετά ευρεία γεωγραφική ζώνη (από τα βουνά του Καυκάσου και τα οροπέδια της Ανατολίας, ως την ενδοχώρα της Ιβηρικής Χερσονήσου και τις ακτές του Μαρόκου και της Μαυριτανίας), καθώς και για την αντιστοίχιση των παραπάνω φυτών με τις θεραπευτικές, διεγερτικές, καταπραϋντικές κ.τ.λ. τους ιδιότητες²⁰⁷.

Η παρουσία του χειρογράφου του Διοσκουρίδη, εξάλλου, μπορεί να προκάλεσε στην Ανδαλουσία μια έκρηξη του ενδιαφέροντος για τα φυτά και τις ιδιότητές τους, και κατ' επέκταση για τη χρήση τους στην επιστήμη της ιατρικής και της φαρμακολογίας, δεν ήταν όμως αυτή η οποία γέννησε το ενδιαφέρον αυτό εξαρχής.

²⁰⁵ Νέος ακόμη, ο Πεδάνιος Διοσκουρίδης εντάσσεται στο σώμα των στρατιωτικών ιατρών. Επί αυτοκράτορα Κλαυδίου αναδεικνύεται σε «επιθεωρητή του υγειονομικού». Υποχρεωμένος καθώς ήταν να ελέγχει την οργάνωση των θεραπευτηρίων σε όλη τη ρωμαϊκή επικράτεια, ο Διοσκουρίδης είχε την ευκαιρία να πειραματιστεί με τη συνταγογραφία Ανατολής και Δύσης. Βλ. τα λόγια του ίδιου του Διοσκουρίδη, από την εισαγωγή του *Περί Ὑλης Ἰατρικῆς (De Materia Medica)*: ...ἡμεῖς δὲ ὡς εἰπεῖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀλληκτον τινὰ ἔχοντες ἐπιθυμίαν περὶ τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ὕλης καὶ γῆν πολλὴν ἐπελθόντες - οἴσθα γὰρ ἡμῖν στρατιωτικὸν τὸν βίον - συναγοῦχάμεν τὴν πραγματείαν ἐν πέντε βιβλίοις (*Περί Ὑλης Ἰατρικῆς*, Εἰσ. 4).

²⁰⁶ Ἰμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, Βυρηττός 1998, σ. 453:

فكان في جملة هدية كتاب ديسقوريدس مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب

²⁰⁷ Τα διάφορα είδη των φυτών στο έργο του Διοσκουρίδη, εξάλλου, είναι ταξινομημένα με βάση τις ιδιότητές τους αυτές, κι όχι με αλφαβητική σειρά, όπως ήταν σε ανάλογα πονήματα τα οποία προηγήθηκαν.

Ο Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια μας πληροφορεί ότι γύρω στο 800 ο γιατρός Γιούνους μπιν Άχμεντ αλ-Χαρανί έφτασε στην Κόρδοβα από την Ανατολή, φέρνοντας μαζί του τις βοτανολογικές και φαρμακολογικές του γνώσεις²⁰⁸. Ένας προσήλυτος στο Ισλάμ, ο γιατρός Γιαχιά μπιν Ισχάκ, έγραψε κατά τα πρώτα χρόνια της βασιλείας του Αμπντ-αρ-Ραχμάν Γ΄ μια πραγματεία, στην οποία επιχειρούσε να συμπτύξει την ιατρική γνώση της κλασικής ελληνικής κι ελληνιστικής αρχαιότητας²⁰⁹.

Η Ανδαλουσία, εξάλλου, ως τμήμα, ή καλύτερα προέκταση του αλ-Μάγρεμπ αλ-Άραμπι (المغرب العربي), της μουσουλμανικής Άπω Δύσης, κατά τον 10^ο αιώνα απεκδυόταν με γοργούς ρυθμούς την προηγούμενη φήμη της ως «ακαλλιέργητης». Υπό την ηγεσία του φιλόδοξου Αμπντ-αρ-Ραχμάν, η πρωτεύουσά της, η Κόρδοβα, θα γίνει «το στολίδι του κόσμου»²¹⁰. Τα παλάτια των αριστοκρατών, τα πολυτελή ανάκτορα της *αλ-Μαντίνα αζ-Ζαχρά* (المدينة الزهراء)²¹¹, τα μεγαλοπρεπή τεμένη²¹², τα δημόσια λουτρά, οι περίτεχνες κρήνες και τα υδραγωγεία, οι φροντισμένοι δημόσιοι κήποι, οι λιθόστρωτοι δρόμοι με το νυχτερινό φωτισμό, οι λίθινες τοξωτές γέφυρες επί του γαλήνιου Γκουαδαλκιβίρ, όλα αυτά συνθέτουν ένα αστικό περιβάλλον που θα το ζήλευαν οι περισσότερες σύγχρονές της ευρωπαϊκές μητροπόλεις. Με πληθυσμό ο οποίος άγγιζε πιθανότατα τις 300.000²¹³, η Κόρδοβα είναι κατά το δέκατο αιώνα όχι μόνο η μεγαλύτερη πόλη της Δυτικής Ευρώπης (για να έχουμε ένα μέτρο σύγκρισης, το Παρίσι την ίδια εποχή δε ξεπερνούσε τις 40.000²¹⁴), αλλά και η πιο εκλεπτυσμένη και κοσμοπολίτικη. Στις δεκάδες βιβλιοθήκες της, πολλές από τις οποίες λειτουργούσαν κι ως δανειστικές, συλλέγονταν με πυρετώδη ρυθμό χιλιάδες βιβλία παντός περιεχομένου. Φαίνεται μάλιστα ότι ο Αμπντ-αρ-Ραχμάν, ο οποίος

²⁰⁸ Ruggles 2003, 20.

²⁰⁹ Ο.π., 20.

²¹⁰ Durant 1957, τ. 4, σ. 355.

²¹¹ Το ανακτορικό συγκρότημα της *αλ-Μαντίνα αζ-Ζαχρά*, στο ομώνυμο προάστιο της μουσουλμανικής Κόρδοβας (το οποίο τα τελευταία χρόνια ανέρχεται σταδιακά στην επιφάνεια χάρη στις αρχαιολογικές ανασκαφές), χαρακτηρίζεται από τον Kennedy ως «οι ανδαλουσιανές Βερσαλλίες», εξαιτίας της μεγάλης έκτασης την οποία καταλάμβανε, της πολυτέλειας, της χλιδής και της περίτεχνης διακόσμησης των αιθουσών του, βλ. H. Kennedy, “Sicily and al-Andalus under Muslim rule”, στο: *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge 2008, τ. 3, σ. 651.

²¹² Για την εσωτερική διακόσμηση του *Μεγάλου Τεμένους* της Κόρδοβας (βλ. εικ. 2, σ. 87), όπως δύο αιώνες περίπου νωρίτερα για το Μεγάλο Τέμενος της Δαμασκού, εργάστηκαν τεχνίτες από το Βυζάντιο, ειδικευμένοι στην τέχνη του ψηφιδωτού. Τα αποτελέσματα της καλλιτεχνικής αυτής συνεργασίας, η οποία βέβαια υπηρετούσε το σκοπό της οικοδόμησης καλών διπλωματικών σχέσεων ανάμεσα στις δύο αυλές, είναι ακόμη ορατά στο μνημείο σήμερα.

²¹³ Βλ. Hourani 1994, 161.

²¹⁴ Για τα πληθυσμιακά μεγέθη των ευρωπαϊκών πόλεων κατά την εποχή αυτή, βλ. Nicholas 2000, 256-261.

υπήρξε πράγματι εξέχων βιβλιόφιλος, διέθετε ομάδα καλλιγράφων στην αυλή του, προκειμένου να αναπαράγει γρήγορα τα βιβλία τα οποία αποκτούσε²¹⁵.

Ωστόσο, το γεγονός ότι στα μέσα του 10^{ου} αιώνα δεν υπήρχε στην πρωτεύουσα της Ανδαλουσίας κάποιος λόγιος που να είναι σε θέση να μεταφράσει ένα ελληνικό χειρόγραφο, φανερώνει ότι την εποχή αυτή το μεταφραστικό κίνημα στην Ανδαλουσία, το οποίο θα γνώριζε μεγάλη ακμή κατά του επόμενου αιώνα, βρισκόταν μάλλον την εποχή εκείνη ακόμη στα σπάργανα. Η παρουσία του χειρογράφου του Διοσκουρίδη αποτέλεσε ίσως ένα από τα πρώτα ερεθίσματα που προκάλεσαν την εκδήλωσή του. Το κίνημα αυτό θα αρχίσει να απογειώνεται κυρίως κατά τον επόμενο (11^ο) αιώνα²¹⁶, όταν η πολιτική δύναμη κι ενότητα του ανδαλουσιανού χαλιφάτου θα καταρρέει, ενώ παράλληλα οι Χριστιανοί του Βορρά θα εκκινούν για τη μεγάλη τους αντεπίθεση, την περίφημη *reconquista*. Στο πεδίο αυτό του πολιτισμού, η μουσουλμανική Δύση θα ακολουθήσει το παράδειγμα της Ανατολής, με καθυστέρηση ενός και πλέον αιώνα.

Το μεταφραστικό κίνημα της Ανδαλουσίας, βέβαια, το οποίο συνέβαλε τόσο καθοριστικά στη διαμόρφωση πρόσφορων πολιτισμικών προϋποθέσεων για την άνθηση του κινήματος της Αναγέννησης στη Δυτική Ευρώπη, με τον τρόπο με τον οποίο εξελίχθηκε κατά τους επόμενους αιώνες, κι υπό τις νέες πολιτικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες που δημιουργούσε στην Ιβηρική Χερσόνησο η προϊούσα χριστιανική *reconquista*, αφορούσε περισσότερο σε μεταφράσεις κειμένων από τα αραβικά στα λατινικά, και πολύ λιγότερο σε μεταφράσεις από τα ελληνικά στα αραβικά (όπως στην περίπτωση του μεταφραστικού κινήματος της Βαγδάτης). Είναι βέβαια εύλογο ότι ένα μεγάλο ποσοστό των κειμένων τα οποία μεταφράζονταν από τα αραβικά στα λατινικά ήταν επιστημονικά και φιλοσοφικά κείμενα της ελληνικής αρχαιότητας (έργα του Αριστοτέλη, του Ευκλείδη, του Πτολεμαίου, του Ιπποκράτη, του Γαληνού κ.α.), τα οποία σε μια προγενέστερη φάση είχαν μεταφραστεί από τα ελληνικά, στο περιβάλλον, κυρίως, της αυλής των Αββασιδών. Η Ισπανία αποτέλεσε πράγματι το σημαντικότερο δίαυλο για τη διάσωση πολλών από τα διασημότερα κλασικά ελληνικά κείμενα, και κυρίως για τη μεταλαμπάδευση της γνώσης την οποία αυτά περιέκλειαν στη λατινική Δύση.

²¹⁵ Βλ. Fletcher 2003, 86.

²¹⁶ Για το μεταφραστικό κίνημα της Ανδαλουσίας, βλ. Lewis 1993, 139-140.

Η «σχολή βοτανολόγων» της Ανδαλουσίας

Ένας Βυζαντινός μοναχός κι ένας Ισπανοεβραίος γιατρός, λοιπόν, με τη χρηματοδότηση του ένθερμου υποστηρικτή των επιστημών χαλίφη Αμπντ-αρ-Ραχμάν, και με ενδιάμεσο σταθμό τα λατινικά, μετέφρασαν κι ερμήνευσαν από κοινού²¹⁷ το κείμενο του Διοσκουρίδη σε μια ομάδα Ισπανών λογίων. Η ομάδα αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς τη σύστασή της. Συνίστατο καταρχάς από γηγενείς μουσουλμάνους λογίους κι επιστήμονες της Ανδαλουσίας, όπως ο Μοχάμεντ μπιν Σαΐντ *αλ-Ταμπίμπ* (ο γιατρός), ή ο Αμπντ-αρ-Ραχμάν μπιν Ισχάκ μπιν Χαΐθαμ, επιφανής γιατρός της Κόρδοβας και συγγραφέας πολλών ιατρικών και φαρμακολογικών πραγματειών²¹⁸. Μέλη, ωστόσο, της ομάδας αυτής των «σοφών της Κόρδοβας», όπως τους αποκάλεσε ο Lemerle²¹⁹, αποτελούσαν κι αλλόθρησκοι, όπως το επιτελείο των Εβραίων γιατρών, οι οποίοι την εποχή αυτή έχαιραν ύψιστης εκτίμησης στην αυλή της Ανδαλουσίας για τις γνώσεις τους, ή ο Μοζάραβας²²⁰ επίσκοπος Ρεγεμούνδος της Ελβίρας (της Γρανάδας, δηλαδή), ένας από τους βασικούς συγγραφείς του επονομαζόμενου *Χρονικού της Κόρδοβας* (967-976), έργου που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων και πολλά στοιχεία βοτανικής και γεωπονίας²²¹. Επρόκειτο για μια πραγματικά πολυεθνική και πολυσχιδή ως προς το θρησκευτικό δόγμα των συμμετεχόντων ακαδημαϊκή συγκέντρωση.

Από τις μελέτες και τις αναζητήσεις τους αναδύθηκε στην Ανδαλουσία μια ανεπίσημη «σχολή» βοτανολόγων, οι οποίοι επιδόθηκαν με πάθος στη συστηματική μελέτη της χλωρίδας της Ιβηρικής Χερσονήσου, συνδυάζοντας τις πληροφορίες από τα αρχαία κείμενα με την άμεση, επιτόπια παρατήρηση των ενδημικών²²² και των άλλων, ευρύτερης εξάπλωσης, φυτών. Τη δραστηριότητά τους, η οποία είχε πάντα ως κύριο άξονα τη χρήση των φυτών για θεραπευτικούς σκοπούς, ενίσχυσε κι ενθάρρυνε ακόμη περισσότερο η χαλιφική πατρωνία. Ο *αλ-Χακάμ ο Β΄* (961-76),

²¹⁷ Ο R. Fletcher (2003, 86) υποστηρίζει ότι στη μεταφραστική διαδικασία μετείχε κι ένας μουσουλμάνος λόγιος από τη Σικελία, ο οποίος φαίνεται να γνώριζε ελληνικά. Ο Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια αναφέρει πράγματι ότι κάποιος Αμπού Αμπντ-Αλλάχ από τη Σικελία ήταν παρών στην επιστημονική αυτή σύναξη, καθώς κι ότι μιλούσε την ελληνική γλώσσα, δεν αναφέρει όμως τίποτα περαιτέρω σχετικά με το ρόλο του στη μεταφραστική διαδικασία, βλ. Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπάφι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, Βυρηττός 1998, σ. 454.

²¹⁸ Βλ. Ullmann 1970, 269.

²¹⁹ Lemerle 2001, σ. 303, υποσ. 12.

²²⁰ Χριστιανός, δηλαδή, ο οποίος ζούσε στην Ανδαλουσία, μιλούσε την αραβική γλώσσα κι είχε υιοθετήσει τις αραβικές συνήθειες. Για τους «Μοζάραβες», βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 7, σ. 246-9, λ. «Mozarab» (P. Chalmers).

²²¹ Βλ. Ruggles 2003, 19.

²²² Η Ιβηρική Χερσονήσος αποτελεί μια από τις περιοχές της Ευρώπης η οποία, λόγω της σχετικής γεωγραφικής της απομόνωσης, συγκεντρώνει μέχρι και σήμερα έναν αξιόλογο αριθμό ενδημικών φυτών και ζώων.

γιος και διάδοχος του Αμπντ-αρ-Ραχμάν, ξεπέρασε τον πατέρα του στην αγάπη για τα βιβλία. Σύμφωνα με τον αλγερινής καταγωγής ιστορικό και βιογράφο του 17^{ου} αιώνα, αλ-Μακκαρί, «Ο χαλίφης Χακάμ υπερέβη όλους τους προκατόχους του στην αγάπη για τα γράμματα και τις επιστήμες, τις οποίες καλλιέργησε κι ενθάρρυνε ο ίδιος προσωπικά. Μετέτρεψε την Ανδαλουσία σε τεράστια αγορά, όπου τα φιλολογικά προϊόντα όλων των χωρών πωλούνταν μέσω απευθείας συναλλαγής. Χρησιμοποίησε πράκτορες για να του συλλέγουν βιβλία από τις μακρινές χώρες και τους παρέδιδε μεγάλα χρηματικά ποσά, μέχρις ότου ο αριθμός των βιβλίων που συγκεντρώθηκαν στην Ανδαλουσία υπερέβη κάθε υπολογισμό. Έστειλε επίσης μεγάλα χρηματικά ποσά ως δώρα στους φημισμένους συγγραφείς της Ανατολής, για να ενθαρρύνει τη δημοσίευση των έργων τους, ή για να αποκτήσει τα πρώτα αντίγραφα...»²²³.

Οι προμηθευτές του αλ-Χακάμ έφταναν μέχρι το Ιράν και, πιθανότατα, επισκέπτονταν και τα βυζαντινά εδάφη. Η βασιλική βιβλιοθήκη επί των ημερών του συγκέντρωνε ίσως εκατοντάδες χιλιάδες τόμους, έναν αριθμό βιβλίων οπωσδήποτε αστρονομικό, συγκρινόμενο με τις φτωχές βιβλιοθήκες της λατινικής Δύσης αλλά και του Βυζαντίου, την ίδια εποχή. Ο αλ-Χακάμ προσέλκυε στην αυλή του ένα πλήθος ποιητών, μουσικών, καλλιτεχνών, επιστημόνων και φιλοσόφων. Την ευθύνη της διοίκησης την ίδια περίοδο ο χαλίφης είχε ουσιαστικά αναθέσει στον Χασντάι μπιν Σαμπρούτ, τον ίδιο Εβραίο γιατρό ο οποίος πρωταγωνίστησε στη μετάφραση του χειρογράφου του Διοσκουρίδη, αφού προηγουμένως τον είχε καταστήσει πρωθυπουργό του (μεγάλο βεζίρη)²²⁴. Σ' αυτό το ακμάζον πνευματικό και πολιτισμικό περιβάλλον ανέπτυξαν τη δράση τους οι γιατροί-βοτανολόγοι της Ανδαλουσίας, με την πλήρη υποστήριξη και τη γενναιόδωρη χρηματοδότηση του χαλίφη.

Ο επιφανέστερος από αυτούς και προσωπικός γιατρός του αλ-Χακάμ και του διαδόχου του Χισάμ (977-1009), Ιμπν Τζουλτζούλ (944-994)²²⁵, συνέχισε το έργο της ερμηνείας και της προσαρμογής του κειμένου του Διοσκουρίδη στα αραβικά γλωσσικά δεδομένα. Το 982 έγραψε το έργο του με τίτλο *Μια ερμηνεία των απλών*

²²³ Βλ. Durant 1957, τ. 4, σ. 352. Για τον αλ-Μακκαρί (1577-1632) βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 6, σ. 187-8, λ. "al-Makkarī" (E. Lévi-Provençal, C. Pellat).

²²⁴ Για τη διοίκηση του ανδαλουσιανού χαλιφάτου επί των ημερών του αλ-Χακάμ, βλ. H. Kennedy, "Sicily and al-Andalus under Muslim rule", στο: *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge 2008, τ. 3, σ. 651-2.

²²⁵ Για τον Ιμπν Τζουλτζούλ, το πλήρες όνομα του οποίου ήταν Αμπού Νταούντ Σουλεϊμάν μπιν Χασάν μπιν Τζουλτζούλ, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σ. 755-6, λ. "Ibn Djuldjul" (A. Dietrich). Βλ., επίσης, Ullmann 1970, 268.

ονομάτων των φαρμάκων από το βιβλίο του Διοσκουρίδη (تفسير اسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدوس), και λίγα χρόνια αργότερα συνέταξε μια συμπληρωματική πραγματεία υπό τον τίτλο *Δοκίμιο σχετικά με την αναφορά των φαρμάκων τα οποία δεν ανέφερε ο Διοσκουρίδης στο βιβλίο του* (مقالة في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديسقوريدوس في كتابه)²²⁶. Ο Ιμπν Τζουλτζούλ όχι μόνο ονόμασε στα αραβικά πολλά φυτά από το κείμενο του Διοσκουρίδη τα οποία είχαν παραμείνει με τα ελληνικά ή λατινικά τους ονόματα, αλλά επιπλέον προσέθεσε στο κείμενο τις δικές του αξιόλογες γνώσεις από την προσωπική παρατήρηση και μελέτη της ιβηρικής χλωρίδας, εγκαινιάζοντας έτσι μια παράδοση συγγραφής πραγματειών στην ισλαμική Ισπανία, την οποία αποτέλεσαν ερμηνείες, σχολιασμοί κι επεκτάσεις του έργου του Διοσκουρίδη.

Το κείμενο του Διοσκουρίδη χρησιμοποιήσαν ως βάση για περαιτέρω έρευνα διάσημοι ανδαλουσιανοί γιατροί και βοτανολόγοι, όπως ο Χαμίντ μπιν Σαματζούν²²⁷ (πέθανε το 1001), ο οποίος συνέγραψε φαρμακολογικές πραγματείες κι υπηρέτησε ως αυλικός γιατρός το σφετεριστή του αναδalousιανού θρόνου αλ-Μανσούρ (978-1002), ή ο περιβόητος Αμπού-λ-Κάσιμ μπιν Αμπάς αζ-Ζαχράουι (936-1013)²²⁸, γνωστός στην Ευρώπη ως *Αβουλκασής* (Abulcasis). Ο Αμπού-λ-Κάσιμ υπηρέτησε διαδοχικά τους χαλίφες Αμπντ-αρ-Ραχμάν, αλ-Χακάμ κι αλ-Μανσούρ. Η ιατρική εγκυκλοπαίδεια την οποία συνέταξε, υπό τον τίτλο *ατ-Τασρίφ* (التصريف / η λύση)²²⁹, περιλάμβανε τρία βιβλία χειρουργικής²³⁰, τα οποία μεταφράστηκαν στα λατινικά στο περιβάλλον του Τολέδο από τον Γεράρδο της Κρεμόνας²³¹, κι αποτέλεσαν για πολλούς αιώνες το βασικό εγχειρίδιο για τη διδασκαλία του κλάδου αυτού στις ιατρικές σχολές της Δύσης. Σήμερα ο Αμπού-λ-Κάσιμ δίκαια θεωρείται ο πατέρας της σύγχρονης χειρουργικής.

Πολλοί από τους επιστήμονες-βοτανολόγους της Ανδαλουσίας, κυρίως κατά τον επόμενο (11^ο) αιώνα, ασχολήθηκαν επαγγελματικά με τους κήπους. Περίφημοι

²²⁶ Στο τελευταίο αυτό έργο ο Ιμπν Τζουλτζούλ εξηγεί ότι ο Διοσκουρίδης δεν ανέφερε τα παραπάνω φάρμακα για δύο λόγους: είτε επειδή ο ίδιος δεν είχε την ευκαιρία να τα παρατηρήσει ίδιους όμμασι, είτε επειδή τα φάρμακα αυτά δεν ήταν σε χρήση κατά την εποχή του. Ένα τρίτο έργο του Ιμπν Τζουλτζούλ, το οποίο αναφέρει ο Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, έφερε τον τίτλο *Ρισάλατ ατ-Ταμπνίν φι-μα γάλατ φι-χι μπάαντ αλ-Μουταταμπνίν* (رسالة التبيين فيما غلط فيه بعض المتبينين / Επιστολή ερμηνείας για όσα λάθη έκαναν κάποιοι από τους γιατρούς). Βλ. Ιμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά*, Βυρηττός 1998, σ. 455. Βλ., επίσης, Ruggles 2003, 20.

²²⁷ Βλ. Ruggles 2003, 20.

²²⁸ Βλ. Campbell 1973, 85-90.

²²⁹ Ο πλήρης τίτλος του έργου ήταν *ατ-Τασρίφ λιμαν ατζαζ αν ατ-Τααλίφ* (التصريف لمن عجز عن التأليف), δηλαδή, σε ελεύθερη μετάφραση, *η λύση για όποιον αδυνατεί να βρει λύσεις*.

²³⁰ Πρέπει να σημειωθεί ότι οι ανατομικές γνώσεις του Αμπού-λ-Κάσιμ βασίστηκαν κατά κύριο λόγο στις αραβικές μεταφράσεις του Γαληνού.

²³¹ Βλ. Campbell 1973, 88.

ήταν οι κήποι, δημόσιοι κι ιδιωτικοί, οι οποίοι στόλιζαν την Κόρδοβα κι άλλες ανδαλουσιανές πόλεις (Γρανάδα, Σεβίλλη, Μάλαγα, Βαλένθια). Μέσω των προηγμένων αρδευτικών τους συστημάτων, οι Άραβες της Ανδαλουσίας κατόρθωσαν να μετατρέψουν μεγάλες εκτάσεις της ξηρής νοτιοϊσπανικής γης, γύρω από τις πόλεις κυρίως, σε μεγάλης αποδοτικότητας κι υψηλής αισθητικής πράσινες οάσεις²³². Οι ανδαλουσιανοί αυτοί κήποι επιτελούσαν τη σημαντική λειτουργία των φυτωρίων θεραπευτικών βοτάνων, παράλληλα με τον πρωταρχικό τους ρόλο, ως τόπων ανάπαυσης κι αισθητικής απόλαυσης, προσφέροντων «μια πρόγευση των Κήπων της Εδέμ»²³³. Για τους μουσουλμάνους, εξάλλου, ο κήπος είχε μεγάλη συμβολική σημασία, καθώς πέρα από το γεγονός ότι προσέφερε την ικανοποίηση των αισθήσεων, αποτελούσε και μια αλληγορία του Παραδείσου, έναν πραγματικό τόπο και συγχρόνως ένα ομοίωμα της «τέλειας θεϊκής δημιουργίας». Επιπλέον, ο ισλαμικός κήπος συνδεόταν με την ιδανική εικόνα της οάσης, του τόπου δηλαδή που ισοδυναμεί με την ίδια τη ζωή, στις αχανείς ερημικές εκτάσεις όπου περιπλανιούνται οι νομαδικοί λαοί, όπως ήταν οι βεδουίνοι Άραβες της Βόρειας Αφρικής και της Αραβικής Χερσονήσου. Το γεγονός αυτό ανακλάται στην εμμονή, η οποία για πολλούς αιώνες διακατείχε την ισλαμική ελίτ σε όλες σχεδόν τις αραβικές κοινωνίες και χώρες, από το Μαρόκο ως τη Μεσοποταμία, για τους κήπους και τη φροντίδα τους.

²³² Για τα αρδευτικά έργα, τις νέες καλλιέργειες και τις αλλαγές στη γεωργία τις οποίες εισήγαγαν οι Άραβες στην Ιβηρική Χερσόνησο, βλ. Lewis 1993, 137-8. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι οι πρώτοι αραβικοί πληθυσμοί, οι οποίοι εποίκησαν την Ιβηρική Χερσόνησο, δεν ήταν βεδουϊνικής καταγωγής, αλλά προέρχονταν ως επί το πλείστον από την Υεμένη (την «Ευδαίμονα Άραβία» των Βυζαντινών), είχαν, επομένως, μακράιωνη εμπειρία στην αγροτική ζωή και τις καλλιέργειες, βλ. H. Kennedy, “The Muslims in Sicily and Southern Italy”, στο: *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge 2008, τ. 2, σ. 257-8.

²³³ Κοράνι 4, 57: *Εκείνοι όμως που πίστεψαν κι έκαναν τις καλές πράξεις, θα τους εισάγουμε στον Παράδεισο, που κάτω του τρέχουν ποτάμια, και θα μείνουν εκεί για πάντα. Εκεί θα έχουν εξαγνισμένες συζύγους, και θα τους βάλουμε κάτω από μεγάλη σκιά.*

Οι σχέσεις Κωνσταντινούπολης-Κόρδοβας κατά τον 10^ο αιώνα

Ένα ερώτημα που παραμένει αναπάντητο είναι το ποιος ήταν αρχικά ο σκοπός της βυζαντινής διπλωματικής αποστολής στην αυλή της Κόρδοβας. Δυστυχώς δεν είμαστε σε θέση να δώσουμε μια σαφή και ξεκάθαρη απάντηση. Αυτό το οποίο μπορούμε πάντως με βεβαιότητα εδώ να πούμε είναι ότι δεν επρόκειτο για μια μεμονωμένη περίπτωση, αλλά για ένα καταγεγραμμένο επεισόδιο από μια σειρά επίσημων διπλωματικών επαφών, οι οποίες σημειώθηκαν κατά το 10^ο αιώνα ανάμεσα στη βυζαντινή αυλή και την ομεϋαδική, ισπανοαραβική δυναστεία.

Το 929, ο μέχρι τότε εμίρης της Κόρδοβας Αμπντ-αρ-Ραχμάν, διαπιστώνοντας ότι ο χαλίφης της Βαγδάτης δεν ήταν πια παρά μια μαριονέτα στα χέρια της τούρκικης φρουράς του, κι ενθαρρυσμένος από το προηγούμενο των Φατιμιδών²³⁴, οι οποίοι λίγα χρόνια νωρίτερα είχαν εγκαθιδρύσει σχισματικό, σιιτικό χαλιφάτο στη Βόρεια Αφρική²³⁵, αυτοανακηρύσσεται χαλίφης²³⁶. Οι Βυζαντινοί τότε συνειδητοποιούν ότι οι Άραβες της Ισπανίας δε συνιστούσαν απλώς άλλη μια φιλόδοξη μουσουλμανική δυναστεία, η οποία άπλωνε την κυριαρχία της στη Νοτιοδυτική γωνιά της Ευρώπης, αλλά μια ταχέως ανερχόμενη, ισχυρή περιφερειακή δύναμη, η οποία μάλιστα είχε ηγεμονικές αξιώσεις επί του μουσουλμανικού και του ευρύτερου μεσογειακού κόσμου²³⁷.

Σύμφωνα με τον M. A. Shaban²³⁸, σύγχρονο ιστορικό στο πανεπιστήμιο του Exeter, την προσέγγιση μεταξύ των Βυζαντινών και των Ομεϋάδων της Ισπανίας υποβοήθησε η επεκτατική πολιτική των Φατιμιδών στη Δυτική Μεσόγειο κατά τα μέσα του δεκάτου αιώνα. Ο Ιμπν Ιντάρι, ιστοριογράφος ανδαλουσιανής καταγωγής που έζησε στην πόλη του Μαρακκές στα τέλη του 13^{ου} και στις αρχές του 14^{ου} αιώνα, αναφέρει ότι το έτος 945, στην αρχή δηλαδή της βασιλείας του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου ως μονοκράτορα, μια βυζαντινή αποστολή επισκέπτεται την

²³⁴ Για την προέλευση του ονόματος της δυναστείας αυτής, βλ. Μπαντάουη 2003, 298. Για τους Φατιμίδες γενικά, βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 2, σ. 850-862, λ. "Fātimids" (M. Canard).

²³⁵ Βλ. Μπαντάουη 2003, 301.

²³⁶ Βλ. Lewis 1993, 135.

²³⁷ Την εποχή, μάλιστα, αυτή, οι Ομεϋάδες ηγεμόνες της Ανδαλουσίας συνάπτουν διπλωματικές σχέσεις με τα χριστιανικά κράτη της Δυτικής και Βόρειας Ευρώπης: τα φραγκικά βασίλεια, τις γερμανικές ηγεμονίες, ακόμη και με τους Νορμανδούς, οι οποίοι συχνά επέδραμαν στα παράλια της ανδαλουσιανής επικράτειας. Για τις διπλωματικές σχέσεις των Αράβων της Ανδαλουσίας με τη Δυτική (και Βόρεια) Ευρώπη, βλ. το βιβλίο του Abdurrahman Ali el-Hajji, *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period: a historical survey*, Βυρηττός 1970.

²³⁸ Shaban 2006, 379.

Κόρδοβα και τυγχάνει μιας μεγαλοπρεπούς και πομπώδους υποδοχής²³⁹. Ο Ιμπν Ιντάρι δε μας πληροφορεί σχετικά με το σκοπό της αποστολής αυτής. Είναι, ωστόσο, πολύ πιθανό το βασικό κίνητρο το οποίο ώθησε τον αυτοκράτορα να στείλει διπλωματική αποστολή στην Ισπανία να ήταν η διακαής επιθυμία των Βυζαντινών να αφαιρέσουν, με πιθανή συνεργασία των Ανδαλουσιανών, τη Σικελία από τον έλεγχο των Φατιμιδών.

Τον καιρό αυτό οι αυτοκράτορες της Μακεδονικής δυναστείας καταβάλλουν επίμονες και πολυδάπανες προσπάθειες, τόσο στο διπλωματικό όσο και στο στρατιωτικό πεδίο, προκειμένου να ανακτήσουν τον έλεγχο των μεσογειακών υδάτων, τον οποίο η Βυζαντινή Αυτοκρατορία είχε απολέσει μετά την αραβική κατάληψη της Κρήτης και της Σικελίας. Η τελευταία τελούσε υπό αραβική κατοχή ήδη από την εποχή των Αγκλαβιδών (α' μισό του 9^{ου} αιώνα), ορθώνοντας έτσι εις βάρος του Βυζαντίου ένα μεγάλο εμπόδιο στις θαλάσσιες επικοινωνίες με το δυτικό τμήμα της Μεσογείου (βλ. σελ. 56). Πρέπει επίσης εδώ να σημειωθεί ότι κατά την εποχή του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου οι Φατιμίδες έδρευαν ακόμη στην Τυνησία (σε «απόσταση βολής», δηλαδή, από το σικελικό Νότο), καθώς η φατιμιδική κατάκτηση της Αιγύπτου κι η οικοδόμηση του Καΐρου²⁴⁰ συνέβησαν αρκετά χρόνια αργότερα, το έτος 969. Η ίδρυση του Καΐρου, της νικηφόρου πόλης (*al-Káhira* / القاهرة σημαίνει νικηφόρος, κατακτητικός), στα τέλη της έβδομης δεκαετίας του 10^{ου} αιώνα, θα διαταράξει για άλλη μια φορά τις ισορροπίες δυνάμεων στον κόσμο της Μεσογείου, προσθέτοντας έναν ακόμη ισχυρό πόλο στο ήδη πολυπολικό «αυτοκρατορικό» σύστημα αξιώσεων για οικουμενική αρχή, το οποίο αρχίζει να διαμορφώνεται από τις πρώτες ήδη δεκαετίες του αιώνα αυτού.

Στο έργο του *Antapodosis*, στο οποίο αφηγείται τα όσα είδε κι άκουσε κατά την πρώτη του διπλωματική αποστολή το 949 στη βυζαντινή πρωτεύουσα, ως απεσταλμένος του βασιλιά της Ιταλίας Βερεγγάριου του Β', ο Λιουτπράνδος της Κρεμόνας σημειώνει την παρουσία στα βυζαντινά ανάκτορα, στην αυλή του Κωνσταντίνου Ζ' του Πορφυρογέννητου, μουσουλμάνων απεσταλμένων του χαλίφη

²³⁹ Βλ. Vasiliev 1968, 324. Για τον Ιμπν Ιντάρι βλ. *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, σελ. 805-6, λ. "Ibn Idhārī" (J. Bosch-Vila).

²⁴⁰ Για τη φατιμιδική κατάκτηση της Αιγύπτου και την οικοδόμηση του Καΐρου, βλ. Μπαντάουη 2003, 303-5. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι, σύμφωνα με τον Ιμπν Τζουμπά'ιρ, Άραβα περιηγητή του 12^{ου} αιώνα, η ακρόπολη του Καΐρου κτίστηκε από Βυζαντινούς αιχμαλώτους. Επιπλέον, κατά την περίοδο που ακολούθησε την οικοδόμηση της νέας πρωτεύουσας και των μεγαλοπρεπών της ανακτόρων, οι Φατιμίδες ηγεμόνες σταδιακά επεξεργάστηκαν, διαμόρφωσαν κι αποκρυστάλλωσαν ένα περίτεχνο και μεγαλειώδες αυλικό τελετουργικό, το οποίο χρωστούσε πολλά από τα στοιχεία του στην επίδραση από το αντίστοιχο βυζαντινό αυτοκρατορικό τυπικό, βλ. Hourani 1994, 73, και για τη σχέση ανάμεσα στο βυζαντινό και το φατιμιδικό αυτοκρατορικό τελετουργικό, βλ. το άρθρο του M. Canard, "Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantine", στο: *Byzantium* 21, 1951, σ. 359-418.

Αμπντ-αρ-Ραχμάν²⁴¹. Πρόκειται, άραγε, για τα μέλη της ίδιας αυτής αντι-πρεσβείας, η οποία είχε ως επικεφαλής τον Χισάμ αλ-Γκαταλίκ και την οποία απέστειλε ο Ισπανός χαλίφης στην Κωνσταντινούπολη, ζητώντας βοήθεια για τη μετάφραση του χειρογράφου του Διοσκουρίδη; Είναι πιθανόν, δεδομένου ότι ο Λιουτπράνδος έφτασε δια θαλάσσης στη βυζαντινή πρωτεύουσα, σύμφωνα με την επικρατέστερη εκδοχή, στις αρχές του φθινοπώρου του 949. Η υψηλή, ωστόσο, συχνότητα των διπλωματικών επαφών και των ανταλλαγών πρεσβειών μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Κόρδοβας κατά την εποχή αυτή, καθώς κι η σύγχυση η οποία επικρατεί, τόσο στις αραβικές, όσο και στις ελληνικές και λατινικές πηγές ως προς τις χρονολογίες και τις ημερομηνίες των επαφών αυτών, δε μας επιτρέπουν να κάνουμε την ταύτιση αυτή με απόλυτη βεβαιότητα²⁴². Ο Λιουτπράνδος πάντως, ένα μήνα περίπου νωρίτερα, κατά την πορεία του προς την Κωνσταντινούπολη, είχε συναντήσει στη Βενετία τον ευνούχο Σαλεμόνε, ο οποίος επέστρεφε από τη Σαξονία, όπου είχε επισκεφτεί την αυλή του βασιλιά και μετέπειτα αυτοκράτορα Όθωνα, αμέσως μετά το πέρας της αποστολής του στην Ισπανία²⁴³. Σύμφωνα με το Λιουτπράνδο, οι Ισπανοί πρέσβεις, οι οποίοι έφτασαν σχεδόν μαζί του στην Κωνσταντινούπολη, είχαν φέρει πλούσια δώρα για το βασιλιά Κωνσταντίνο, σε αντίθεση με τον ίδιο, ο οποίος *είχε φέρει μαζί του μόνο μια επιστολή, κι αυτή γεμάτη ψέματα*²⁴⁴.

Τέλος, σύμφωνα με το δικαστή, θεολόγο κι ιστοριογράφο του 10^{ου} αιώνα αλ-Νουμάν μπιν Μουχάμαντ, αποσπάσματα από το έργο του οποίου παραθέτει ο Stern στο άρθρο του “An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu‘izz”²⁴⁵, ένα ναυτικό επεισόδιο το οποίο σημειώθηκε το 955 στη Δυτική Μεσόγειο υπήρξε η αφορμή για την έναρξη εχθροπραξιών ανάμεσα στις ανταγωνιστικές δυναστείες των Φατιμιδών και των Ομευάδων της Ανδαλουσίας²⁴⁶. Οι Ομευάδες

²⁴¹ Δεληολάνης 1998, 89 (*Antapodosis* VI, 5).

²⁴² Ως προς το χρόνο της άφιξης του Λιουτπράνδου στην Κωνσταντινούπολη, για παράδειγμα, οι απόψεις των μελετητών δίστανται, καθώς άλλοι την τοποθετούν στο έτος 949, ενώ άλλοι στο 948. Ο ίδιος ο Λιουτπράνδος αναφέρει την ημερομηνία της άφιξης του (17 Σεπτεμβρίου), αλλά όχι και τη χρονολογία. Αν ο Λιουτπράνδος έφτασε στη βυζαντινή πρωτεύουσα το φθινόπωρο του 948, τότε οι πιθανότητες να συνάντησε πράγματι στα ανάκτορα την πρεσβεία του Χισάμ είναι κάπως μεγαλύτερες.

²⁴³ Δεληολάνης 1998, 89 (*Antapodosis* VI, 4).

²⁴⁴ Ο.π., 90 (*Antap.* VI, 6).

²⁴⁵ S. M. Stern, “An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu‘izz”, στο: *BYZANTION*, τ. 20, Βρυξέλλες 1950, σ. 239-258. Το άρθρο περιλαμβάνει και το αντίστοιχο απόσπασμα από την αραβική πηγή.

²⁴⁶ Στην πραγματικότητα, οι εχθροπραξίες μεταξύ των Ομευάδων της Ανδαλουσίας και των Φατιμιδών είχαν ξεκινήσει πολύ νωρίτερα, από τις αρχές της τρίτης δεκαετίας του 10^{ου} αιώνα, με αφορμή τον ανταγωνισμό για τον έλεγχο της περιοχής του Μαρόκου. Το επεισόδιο του 955 ήταν η ναυτική επίθεση του φατιμιδικού στόλου κατά της ανδαλουσιανής πόλης Αλμέρια, βλ. H. Kennedy, “Sicily and al-Andalus under Muslim rule”, στο: *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge 2008, τ. 3, σ. 651.

τότε, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τον ισχυρό φατιμιδικό στόλο, στράφηκαν προς τους Βυζαντινούς και συνήψαν μαζί τους μια «ανίερη», κατά τους Φατιμίδες, συμμαχία²⁴⁷. Τελικά, οι Φατιμίδες κατόρθωσαν να νικήσουν το συνασπισμένο ισπανοβυζαντινό στόλο, οι κινήσεις του οποίου εξάλλου δε φαίνεται να ήταν καλά συντονισμένες. Οι Βυζαντινοί, πάντως, οι οποίοι ως έμπειροι διπλωμάτες «έπαιζαν σε διπλό ταμπλό», λίγα χρόνια αργότερα (957-8) έστειλαν πρεσβεία στην αυλή του φατιμιδικού χαλίφη αλ-Μουέζ, στην Τυνησία, προκειμένου να συνάψουν μαζί του χωριστή συνθήκη²⁴⁸.

Το συμπέρασμα το οποίο προκύπτει είναι ότι την εποχή αυτή, στα μέσα δηλαδή του 10^{ου} αιώνα, τρεις ισχυρές δυνάμεις ανταγωνίζονται για την κυριαρχία στη Μεσόγειο: η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, το Χαλιφάτο-Ιμαμάτο των Φατιμιδών και οι Ομεϋάδες της Κόρδοβας. Οι Βυζαντινοί, οι οποίοι αρχικά είχαν προσεγγίσει τους Φατιμίδες με σκοπό να τους χρησιμοποιήσουν ως αντίβαρο στη δύναμη του χαλίφη της Βαγδάτης, με τη βαθμιαία υποχώρηση της αββασιδικής απειλής²⁴⁹ και την αλματώδη άνοδο της δύναμης των Φατιμιδών, αναγκάστηκαν να αναζητήσουν ένα νέο σύμμαχο. Τον βρήκαν στη μακρινή Ισπανία, ο πλούτος της οποίας τους τράβηξε την προσοχή, και μέσω της διπλωματίας επιδίωξαν τη φιλία της ηγεμονεύουσας δυναστείας της²⁵⁰. Η πρεσβεία του 948 ήταν ένα επεισόδιο στα πλαίσια της συστηματικής προσπάθειας την οποία κατέβαλαν οι Βυζαντινοί για την οικοδόμηση καλών σχέσεων με τον κραταιό Αμπντ-αρ-Ραχμάν, τον πρώτο και πιο ένδοξο από τους χαλίφες της Κόρδοβας.

²⁴⁷ Stern 1950, 241.

²⁴⁸ Γενικά για τις σχέσεις, τόσο σε διπλωματικό όσο και σε στρατιωτικό επίπεδο, μεταξύ Βυζαντινών και Φατιμιδών κατά το 10^ο αιώνα, βλ. το άρθρο του Y. Lev, "The Fatimids and Byzantium, 10th-12th Centuries", στο: *Graeco-Arabica VI*, Αθήνα 1995, σελ. 190-208.

²⁴⁹ Η οικονομική εξασθένηση κι η συνακόλουθη στρατιωτική αποδυνάμωση του αββασιδικού χαλιφάτου, βέβαια, δε συνεπάγονται απαραίτητα και την εξαφάνιση της αίγλης και της πολιτισμικής ακτινοβολίας του πάλαι ποτέ πανίσχυρου αυτού πολιτικού σχηματισμού. Βλ., για παράδειγμα, την εντύπωση την οποία έκανε ο πολυτελής και περίτεχνος διάκοσμος των ανακτόρων της Βαγδάτης, καθώς επίσης κι η ευταξία και μεγαλοπρέπεια των αυλικών κι αξιωματούχων της, στους Βυζαντινούς απεσταλμένους οι οποίοι επισκέφτηκαν την πόλη αυτή το 917, λίγα χρόνια δηλαδή πριν την κατάληψη της από τους Μπουγίδες (945) και το οριστικό τέλος της πολιτικής της ανεξαρτησίας (βλ. Shepard 1992, 57 και Vasiliev 1968, 73-9).

²⁵⁰ Γενικά για τις σχέσεις Βυζαντίου-Ανδαλουσίας, βλ. το άρθρο του D. Wasserstein, "Byzantium and al-Andalus" στο: *Mediterranean Historical Review* 2, 1987, σ. 76-101.

Το πνευματικό και πολιτισμικό υπόβαθρο των Βυζαντινών κατά τον 10^ο αιώνα

Ένα άλλο ερώτημα το οποίο τίθεται είναι το αν και κατά πόσο η επιστημονική αξία του χειρογράφου του Διοσκουρίδη μπορούσε να γίνει αντιληπτή από τους λόγιους κύκλους της βυζαντινής πρωτεύουσας των μέσων του 10^{ου} αιώνα, όπως αναμφισβήτητα έγινε στους αντίστοιχους κύκλους της Κόρδοβας. Μήπως, δηλαδή, οι Βυζαντινοί έστειλαν το δώρο αυτό στον Ισπανό χαλίφη ως άλλο ένα αντικείμενο υψηλής αισθητικής και καλλιτεχνικής αξίας, ανάμεσα στα μεταξωτά υφάσματα, τις χρυσές σφραγίδες και τα επιχρυσωμένα κύπελλα;

Όπως προαναφέρθη, ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος γνώριζε τόσο την αισθητική, όσο και την επιστημονική αξία του χειρογράφου. Η αγάπη, εξάλλου, του Κωνσταντίνου για τα γράμματα και τις επιστήμες υπήρξε αδιαμφισβήτητη. *Libris incumbentem* τον αποκαλεί ο Λιουτπράνδος στην *Antapodosis*, σκυμμένο δηλαδή επάνω στα βιβλία²⁵¹. Όπως είπαν οι Βυζαντινοί αυλικοί στο Λιουτπράνδο, εξάλλου, κατά την εποχή του Νικηφόρου Φωκά, ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος υπήρξε ένας *πράος άνθρωπος, ο οποίος μονίμως έμενε στο παλάτι του*²⁵² (όπου, όπως υποθέτουμε, θα αφιέρωνε αρκετό από το χρόνο του διαβάζοντας βιβλία, κυρίως θεολογικού περιεχομένου). Σε μια επιστολή του προς το Θεόδωρο, μητροπολίτη Κυζίκου, ο Κωνσταντίνος δήλωνε, με αρκετή δόση ρομαντισμού κι υπερβολής, ότι *ήδη από την πιο νεαρή του ηλικία πεινούσε για λογική τροφή, κι ότι δεν είχε τη δυνατότητα να θηλάσει παρά μόνο με την άκρη των χειλιών του το στήθος από όπου έρρεε το γάλα της γνώσης*²⁵³.

Φαίνεται πράγματι ότι ο Κωνσταντίνος, τον οποίο διακατείχε ένα φλογερό πάθος για τα αρχαία, τα παλαιά χειρόγραφα και τα ξεχασμένα βιβλία, κατά τη διάρκεια της μακράς, και για πολλά χρόνια αφανούς βασιλείας του, πλούτισε προοδευτικά τη βιβλιοθήκη των βυζαντινών ανακτόρων²⁵⁴. Ο συγγραφέας του *Περί Βασιλείου Τάξεως* και του *De administrando imperio*²⁵⁵, μολοντί ενδιαφέρθηκε πρωτίστως για θέματα διπλωματικής και στρατιωτικής φύσεως, δε στάθηκε πάντως αδιάφορος απέναντι στις θετικές επιστήμες. Αυτό αποδεικνύεται από την υπό την

²⁵¹ Δεληολάνης 1998, 82 (*Antapodosis* V, 22).

²⁵² Ο.π., 60-1 (*Relatio de Legatione Constantinopolitana*, κεφ. 55).

²⁵³ Βλ. Lemerle 2001, 243.

²⁵⁴ Βλ. Sevckenko 1992, 174.

²⁵⁵ Για την πραγματική συμβολή του Κωνσταντίνου στη σύνταξη των παραπάνω έργων, βλ. ό.π., 188.

εποπτεία του σύνταξη των *Γεωπονικών*²⁵⁶, μιας εγκυκλοπαίδειας η οποία αναφέρεται στις αγροτικές δραστηριότητες, από την παραγωγή του κρασιού και την εξαγωγή του ελαιολάδου, ως το ψάρεμα και την πρόγνωση του καιρού, καθώς κι από την κατόπιν παραγγελίας του σύνταξη των ιατρικών πραγματειών του Θεοφάνη Νόννου (*Σύνοψις ἐν ἐπιτομῇ τῆς ἱατρικῆς ἀπάσης τέχνης* και *Περὶ διαίτης*), αλλά και ζωολογικών και κτηνιατρικών πραγματειών²⁵⁷. Ὅσον αφορά στη στήριξη των επιστημών και της φιλοσοφίας από τον Κωνσταντίνο, χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω χωρίο από τον Σκυλίτζη-Κεδρηνό που απευθύνεται στον ίδιο τον αυτοκράτορα, το οποίο όμως ο Lemerle θεωρεί «ύποπτο», εξαιτίας του συμβατικού του χαρακτήρα: *Τις επιστήμες, αριθμητική, μουσική, αστρονομία, γεωμετρία, στερεομετρία, και τη φιλοσοφία, την ανώτερη από όλες, που από πολύ καιρό είχαν εξαφανιστεί από αμέλεια κι άγνοια των αυτοκρατόρων, ο ζήλος σου τις έκανε να ξαναζήσουν...*²⁵⁸.

Η ιατρική επιστήμη κι η φαρμακολογία στο Βυζάντιο, εξάλλου, ποτέ δεν εγκαταλείφθηκαν εντελώς. Μολονότι στη βυζαντινή κοινωνία, κι ιδιαίτερα στα κατώτερα στρώματά της, πολύ συχνά υποσκελιζόταν από τη λεγόμενη «λαϊκή ιατρική» (άγιοι-θεραπευτές, πίστη σε θαύματα, εξορκισμοί, φυλαχτά και φιαλίδια με «καθαγιασμένο» λάδι, μαγγανεία, μαγικά ξόρκια κ.α.)²⁵⁹, η επίσημη επιστημονική ιατρική διατηρήθηκε υπό τη μορφή της δημιουργίας ιατρικών συμπλημάτων-εγκυκλοπαιδειών. Από τον Ορειβάσιο, γιατρό του αυτοκράτορα Ιουλιανού, τα συνοπτικά έργα του οποίου μεταφράστηκαν στα λατινικά κι άσκησαν σημαντική επίδραση στην ιατρική της Δύσης, ως τον πολυγραφότατο Αέτιο Αμιδηνό, αρχίατρο του Ιουνστινιανού, και τον Πάυλο Αιγινήτη του 7^{ου} αιώνα, ικανό χειρουργό και συγγραφέα της επτάτομης *Επιτομής*²⁶⁰, φτάνουμε στον 10^ο αιώνα, όταν ο Θεοφάνης Νόννος²⁶¹ περιγράφει με κάθε λεπτομέρεια τη χρήση *λιθοτριπτικῶν φαρμάκων ἐπὶ χολολίθων*, καθώς και τη θεραπευτική αγωγή *ἐπὶ καρκίνου τοῦ οφθαλμοῦ*²⁶². Πρέπει να σημειωθεί, βέβαια, ότι οι πραγματείες των Βυζαντινών αυτών γιατρών βασιζόνταν σε πολύ μεγάλο βαθμό στις ιατρικές αυθεντίες της αρχαιότητας, δηλαδή στον

²⁵⁶ Βλ. Lemerle 2001, 264.

²⁵⁷ Ὁ.π., 272.

²⁵⁸ Ὁ.π., 238 (Σκυλίτζης-Κεδρηνός, Βόννη, Β', σελ. 326).

²⁵⁹ Βλ. το σχετικό άρθρο της Ν. Τράκα, «η Βυζαντινή Ιατρική», στο περιοδικό *Αρχαιολογία & Τέχνες*, τεύχ. 103, Αθήνα 2007, σ. 6-9, καθώς και Κουκουλές 1955, τ. 6, σ. 14.

²⁶⁰ Βλ. το άρθρο του Δ. Καραμπερόπουλου, «Βυζαντινή Θεραπευτική», στον τόμο πρακτικών συνεδρίου *Βυζάντιο-Βενετία-Νεότερος Ελληνισμός, μια περιπλάνηση στον κόσμο της επιστημονικής σκέψης*, Αθήνα 2004, σ. 91-100.

²⁶¹ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, σ. 450, λ. "Chrysobalantes Theophanes" (J. Scarborough). Το πραγματικό όνομά του ήταν Χρυσοβαλάντης, καθώς το Νόννος αποτελεί μάλλον αναγεννησιακό προσωνύμιο.

²⁶² Βλ. Καραμπερόπουλος 2004, 93.

Ιπποκράτη, το Γαληνό, το Θεόφραστο και το Διοσκουρίδη (το έβδομο βιβλίο της *Επιτομής* του Παύλου Αιγινήτη, για παράδειγμα, το οποίο φέρει τον τίτλο *Περὶ τῶν ἰδιοτήτων τῶν ἀπλῶν καὶ συνθέτων φαρμάκων*, περιλαμβάνει στοιχεία φαρμακολογίας παρμένα σχεδόν εξολοκλήρου από το Διοσκουρίδη). Δεν έλειπαν, ωστόσο, στα έργα τους τα σχόλια κι οι παρατηρήσεις, ακόμη και οι διορθώσεις²⁶³, από την προσωπική τους έρευνα κι εμπειρία. Το 10^ο αιώνα έλαβε χώρα και η πρώτη ίσως χειρουργική προσπάθεια διαχωρισμού σιαμαίων διδύμων, τα οποία ήταν συνενωμένα στην περιοχή της κοιλιάς και τα οποία διακομίστηκαν στην Κωνσταντινούπολη από την Αρμενία²⁶⁴. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει ότι η ιατρική επιστήμη, και μάλιστα η χειρουργική, είχαν φτάσει την εποχή αυτή στη βυζαντινή πρωτεύουσα σε ένα αρκετά υψηλό επίπεδο. Την ίδια περίοδο, εξάλλου, ο Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι γράφει ότι οι Βυζαντινοί διαπρέπουν στο χώρο αυτό²⁶⁵.

Ο 10^{ος} αιώνας θεωρείται ο αιώνας του βυζαντινού εγκυκλοπαιδισμού. Ο ίδιος ο Κωνσταντίνος ο Πορφυρογέννητος, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι ως κάτοχος του αυτοκρατορικού θρόνου βρισκόταν επί πολλά έτη στην κορυφή της πυραμίδας της βυζαντινής κοινωνικής διαστρωμάτωσης, αποτελούσε μια χαρακτηριστική μορφή του πνευματικού κλίματος το οποίο επικρατούσε στους κόλπους των ανωτέρων τάξεων της βυζαντινής κοινωνίας την εποχή αυτή, στη διαμόρφωση του οποίου βεβαίως ο ίδιος κατά ένα μέρος συνέβαλε. Μολονότι δε βρισκόμαστε πια στην εποχή του Ιωάννη Γραμματικού²⁶⁶ και του Λέοντα του Φιλοσόφου²⁶⁷ (9^{ος} αιώνας), όταν το ενδιαφέρον κι η ενασχόληση με τις θετικές επιστήμες στο Βυζάντιο είχαν φτάσει στο ζενίθ τους, είναι ωστόσο μια εποχή κατά την οποία οι βυζαντινοί λόγιοι αναζητούν τη γνώση της αρχαιότητας, όχι, ωστόσο, για να την κρίνουν και να την επεκτείνουν, όπως έκαναν οι Άραβες την ίδια εποχή, αλλά μάλλον για να τη διαφυλάξουν και να την παραδώσουν στις επόμενες γενιές. Ύστερα από την ταραχώδη περίοδο της οικονομικής, ο βυζαντινός πολιτισμός, έχοντας αποκτήσει πλέον αδιάσειστα χριστιανικά θεμέλια, δε στέκεται πια με φόβο απέναντι στην «ειδωλολατρική»

²⁶³ Ο Ορειβάσιος, για παράδειγμα, δε δίσταζε να εκφράζει διαφορετική γνώμη, ή ακόμη και να διορθώνει τους μεγάλους γιατρούς της αρχαιότητας, όπως το Γαληνό, όπου θεωρούσε ότι αυτοί είχαν σφάλει.

²⁶⁴ Βλ. Κουκουλές 1955, τ. 6, σ. 19.

²⁶⁵ Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ Μπουλντάν* (كتاب البلدان / *Το Βιβλίο των Χωρών*), Leiden 1924, σ. 136.

²⁶⁶ Βλ. Lemerle 2001, 120-8. Βλ., επίσης, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1052, λ. “John VII Grammatikos” (A. M. Talbot, A. Cutler).

²⁶⁷ Βλ. Lemerle 2001, 129-153. Βλ., επίσης, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, σ. 1217, λ. “Leo the Mathematician” (A. Kazhdan).

ελληνική γνώση, αλλά αντιθέτως την αναζητεί, τη χρησιμοποιεί κι εν μέρει την αφομοιώνει, διαμορφώνοντας έτσι το δικό του κλασικισμό.

Το χειρόγραφο του Διοσκουρίδη, λοιπόν, στα χέρια των Βυζαντινών πιθανότατα δε θα έχαιρε της μέγιστης αυτής επιστημονικής αξιοποίησης, της οποίας έτυχε στους κύκλους των λογίων της μουσουλμανικής Ισπανίας, χωρίς αυτό όμως να σημαίνει ότι οι λόγιοι της βυζαντινής πρωτεύουσας, και ιδιαίτερα ο κύκλος του Κωνσταντίνου Ζ΄ του Πορφυρογέννητου, δε γνώριζαν ότι παρέδιδαν στους Άραβες ένα αντικείμενο μεγάλης επιστημονικής αξίας. Επρόκειτο για μια «επιστημονική ανταλλαγή» ανάμεσα σε δύο βασιλικές αυλές εξίσου κοσμοπολίτικες κι εκλεπτυσμένες, μολοντί η καθεμιά ήταν σαφέστατα δομημένη πάνω σε εντελώς διαφορετικό πνευματικό και πολιτισμικό υπόβαθρο, βρισκόταν σε διαφορετικό στάδιο της πολιτισμικής της πορείας κι είχε εν πολλοίς στραμμένο το ενδιαφέρον της σε διαφορετικές γνωστικές κατευθύνσεις. Εξάλλου, από τον 9^ο αιώνα κι εξής, η επαφή με τα επιτεύγματα των Αράβων στο χώρο της ιατρικής και της φαρμακολογίας, μέσα από τους δρόμους της διπλωματίας, των ταξιδιών που πραγματοποιούσαν οι λόγιοι και του εμπορίου (του εμπορίου χειρογράφων συμπεριλαμβανομένου), άσκησε ίσως κάποια επιρροή προς την αναβάθμιση της αντίληψης την οποία είχαν οι λόγιοι βυζαντινοί κύκλοι για τις επιστήμες αυτές. Κατά τον 11^ο αιώνα, υψηλότατης στάθμης προσωπικότητες της βυζαντινής κοινωνίας (των οποίων η βασική ιδιότητα δεν ήταν αυτή του γιατρού), όπως ο πολυπράγμων Μιχαήλ Ψελλός²⁶⁸, ασχολήθηκαν με την ιατρική. Όπως ακριβώς στον ισλαμικό κόσμο, έτσι και στο Βυζάντιο η ιατρική²⁶⁹ αναμφίβολα συγκαταλέγεται ανάμεσα στις λεγόμενες «υψηλές τέχνες».

²⁶⁸ Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 3, σ. 1754-5, λ. "Psellos Michael" (A. Kazhdan), και πιο αναλυτικά Angold 2004, 23-26, 130-137, όπου μάλιστα ο Angold αναφέρει, μεταξύ άλλων, ότι ο Ψελλός χρησιμοποίησε τις ιατρικές του γνώσεις, προκειμένου να πείσει τον άρρωστο αυτοκράτορα Ισαάκιο Κομνηνό ότι είχε έρθει η ώρα να παραιτηθεί από το θρόνο και να αποσυρθεί σε κάποιο μοναστήρι!

²⁶⁹ Μιλώντας πάντα για την επίσημη ιατρική, κι όχι για τις λαϊκές πρακτικές και δοξασίες, τα όρια μεταξύ των οποίων βέβαια στο Βυζάντιο δεν ήταν πάντοτε σαφή.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Όταν, στα μέσα του 8^{ου} μ.Χ. αιώνα, η έδρα της ισλαμικής αυτοκρατορίας μεταφέρθηκε από την αρχαία πόλη της Δαμασκού στη νεοϊδρυθείσα πόλη της Βαγδάτης, η μεταστροφή του γεωπολιτικού προσανατολισμού του χαλιφάτου «προς Ανατολάς» συνοδεύτηκε από μια άλλη, εξίσου σημαντική, αλλαγή στο πεδίο του πολιτισμού. Η συρο-βυζαντινή επίδραση, η οποία είχε διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση του πολιτισμικού οικοδομήματος του χαλιφάτου των Ομεϋάδων της Δαμασκού, άρχισε σταδιακά να υποχωρεί. Στη θέση της, οι πρώτοι Αββασίδες χαλίφες της Βαγδάτης έστρεψαν την προσοχή και το ενδιαφέρον τους στην επιστημονική και φιλοσοφική παράδοση της αρχαιότητας, της Περσίας δηλαδή των Σασσανιδών και, κυρίως, του κλασικού ελληνικού κόσμου. Αναπόφευκτα, τα νέα αυτά ενδιαφέροντα των Αράβων οδήγησαν τα βήματά τους στην επικράτεια των κληρονόμων της γης των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων κι επιστημόνων, δηλαδή στο Βυζάντιο, με σκοπό την αναζήτηση χειρογράφων. Σε πολλές περιπτώσεις, οι Άραβες απέκτησαν τα χειρόγραφα τα οποία έψαχναν με τρόπο «ληστρικό», κατά τη διάρκεια δηλαδή των αδιάκοπων σχεδόν επιδρομών τους στα βυζαντινά εδάφη της Μικράς Ασίας. Ενίοτε, όμως, όπως χαρακτηριστικά φάνηκε από το παράδειγμα του χειρογράφου του Διοσκουρίδη, Βυζαντινοί κι Άραβες αντάλλασσαν τους πολύτιμους αυτούς θησαυρούς γνώσης με τρόπο «ειρηνικό», κατά τη διάρκεια δηλαδή των συχνών κι επίσημων μεταξύ τους διπλωματικών επαφών.

Μολονότι οι Άραβες συχνά εξέφραζαν το θαυμασμό τους για τις ικανότητες των Βυζαντινών στο πεδίο των τεχνών, κι ιδιαίτερα για τη δεξιοτεχνία τους στη γλυπτική, τη ξυλογλυπτική, τη ζωγραφική²⁷⁰ και την αρχιτεκτονική, η εκτίμησή τους για τις επιδόσεις των Βυζαντινών στον τομέα των επιστημών και της φιλοσοφίας δεν ήταν εξίσου υψηλή. Όπως έχει καταδείξει η Nadia Maria El Cheikh στη μελέτη της, μέσω της παράθεσης κι ανάλυσης πολυάριθμων αποσπασμάτων από μεσαιωνικές αραβικές πηγές, οι περισσότεροι Άραβες λόγιοι, επιστήμονες και φιλόσοφοι των

²⁷⁰ Βλ. Ιμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ-Μπουλντάν* (كتاب البلدان), Leiden 1924, σ. 136-7: *Κι απ' όλα τα έθνη, αυτοί (οι Βυζαντινοί) είναι άριστοι τεχνίτες στη ζωγραφική. Και ζωγραφίζουν οι ζωγράφοι τους τον άνθρωπο, μέχρι και στην τελευταία λεπτομέρεια. Και δεν ικανοποιούνται μέχρι να τον σχεδιάσουν ως νεαρό άνδρα, ή ως μεσήλικα, ή ως ηλικιωμένο. Και δε μένουν ικανοποιημένοι από το αποτέλεσμα, ώσπου να τον κάνουν όμορφο και γλυκό, και μέχρι να τον κάνουν να γελάει ή να κλαίει. Και δεν ικανοποιούνται, επίσης, μέχρι να ξεχωρίσουν το άνδρα που γελάει από μνησικακία, από αυτόν που γελάει από ντροπή, και μέχρι να διακρίνουν το δυνατό γέλιο, από το απαλό μειδίαμα που προκαλείται από την ευχαρίστηση, κι από το γέλιο που οφείλεται στη βλακεία...*

Μέσων Χρόνων θεωρούσαν τους σύγχρονους τους Βυζαντινούς ως ανάξιους κληρονόμους της αρχαίας ελληνικής σοφίας, οι οποίοι περιβλήθηκαν ένα μέρος της αίγλης της τελευταίας, μόνο και μόνο επειδή κατοικούσαν στην ίδια γη με αυτήν των αρχαίων προγόνων τους²⁷¹.

Από τη μεριά τους οι Βυζαντινοί, απορροφημένοι από τις θεολογικές τους αναζητήσεις και διαμάχες, με αποκορύφωμα την εκατοντάχρονη και πολυδιάστατη έριδα της Εικονομαχίας, διατηρούσαν μεν τα αρχαία ελληνικά χειρόγραφα στις βιβλιοθήκες των μοναστηριών και των ανακτόρων τους, καθώς και σε ορισμένες ιδιωτικές συλλογές, χωρίς ωστόσο να εμβαθύνουν στη μελέτη της γνώσης την οποία αυτά περιέκλειαν. Μετά τη λήξη, ωστόσο, της εικονομαχικής διαμάχης και την οριστική επικράτηση του «ορθόδοξου» χριστιανικού δόγματος, πολλοί Βυζαντινοί λόγιοι αποτινάσσουν από τη σκέψη τους το ενοχικό σύνδρομο της ενασχόλησης με την «ειδωλολατρική» αυτή γνώση, και με ολοένα και μεγαλύτερη αυτοπεποίθηση περνούν τις πύλες του μέχρι τότε ξεχασμένου αυτού κόσμου. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι και κατά την ίδια την περίοδο της Εικονομαχίας, ή τουλάχιστον κατά την τελευταία φάση της, δεν υπήρχαν στη βυζαντινή επικράτεια προσωπικότητες που μελετούσαν τα έργα της κλασικής κι ελληνιστικής αρχαιότητας, όπως φάνηκε από το παράδειγμα του Ιωάννη του Γραμματικού και του μαθητή του, αυτοκράτορα Θεόφιλου.

Ένα ισχυρό κίνητρο, το οποίο ώθησε τους Βυζαντινούς να ανακαλύψουν εκ νέου τον κόσμο της αρχαίας ελληνικής σοφίας, ήταν σίγουρα η ανάγκη να καλύψουν τη μεγάλη ζήτηση από τη μεριά των Αράβων γειτόνων τους για τα ελληνικά χειρόγραφα, τα οποία οι Άραβες λόγιοι, αφού αποκτούσαν, μετέφραζαν με πυρετώδη ρυθμό και μελετούσαν με τον πιο συστηματικό τρόπο. Το εμπόριο αυτό των χειρογράφων, εξάλλου, αποδείχτηκε σε πολλές περιπτώσεις ιδιαίτερα κερδοφόρο για τους Βυζαντινούς, καθώς ηγεμόνες όπως ο αλ-Μανσούρ ή ο αλ-Μααμούν, οι οποίοι εκτός από χαλίφες υπήρξαν και σπουδαίοι πάτρωνες των επιστημών, των τεχνών και της φιλοσοφίας, διέθεταν υπέρογκα ποσά προκειμένου να αποκτήσουν τα έργα των μεγάλων «αυθεντιών» της αρχαιότητας, όπως ήταν ο Αριστοτέλης, ο Γαληνός ή ο Ευκλείδης.

Μεγαλύτερη σημασία, ωστόσο, μακροπρόθεσμα, φαίνεται ότι είχε η επιθυμία των Βυζαντινών λογίων κι ηγεμόνων να ανταγωνιστούν τα επιτεύγματα των Αράβων συγχρόνων τους στο πεδίο αυτό. Η μετάδοση επιστημονικής γνώσης,

²⁷¹ El Cheikh-Saliba 1992, 52-61.

εξάλλου, δε γινόταν πάντα μέσω χειρογράφων. Όπως δείχνει το παράδειγμα του Κωνσταντίνου Ε΄, καθ' όλη την περίοδο αυτή (8^{ος}-10^{ος} αιώνες), οι Βυζαντινοί προσπαθούσαν να παρουσιάσουν τους εαυτούς τους ως ισάξιους πνευματικά και πολιτισμικά των Αράβων, τους οποίους άλλωστε οι ίδιοι θεωρούσαν ως τους πιο πεφωτισμένους από τους γειτνιάζοντες στο κράτος τους λαούς. Με τη δημιουργία του δικού τους κλασικισμού, οι Βυζαντινοί λόγιοι κατέρριπταν τη θεωρία της ιδεολογικής νομιμοποίησης, την οποία επικαλούνταν οι Άραβες προκειμένου να δικαιολογήσουν τον στρατιωτικό αγώνα τον οποίο διεξήγαγαν εναντίον του Βυζαντίου (το πολιτικοϊδεολογικό επιχείρημα, δηλαδή, ότι πολεμούσαν τους Βυζαντινούς, όχι μόνο επειδή ήταν «άπιστοι», αλλά κι επειδή ήταν πολιτισμικά υποδεέστεροι). Μέσω των λογίων που ταξίδευαν, και κυρίως μέσω των διπλωματικών αποστολών, οι Βυζαντινοί φαίνεται ότι ήταν πολύ καλά ενημερωμένοι για τις καλλιτεχνικές, πνευματικές κι επιστημονικές εξελίξεις που λάμβαναν χώρα στην οικουμενική και κοσμοπολίτικη αυλή της Βαγδάτης, καθώς και, κατά τον 10^ο αιώνα, στις εξίσου εκλεπτυσμένες αυλές του Καΐρου και της Κόρδοβας. Οι ενδείξεις είναι τόσο ισχυρές κι η χρονική σύμπτωση τόσο έντονη, ώστε, παρά την απολυτότητα της άρνησης του Lemerle, φαίνεται ότι το ενδιαφέρον των Αράβων για την αρχαία ελληνική γνώση επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τη διαμόρφωση αυτού που ο Γάλλος μελετητής ονόμασε «Πρώτο Βυζαντινό Ουμανισμό», τουλάχιστον κατά τις πρώτες φάσεις της εξέλιξης του φαινομένου.

Ενώ οι πλούσιες και πολυδιάστατες πολιτικές, στρατιωτικές και διπλωματικές σχέσεις μεταξύ του Βυζαντίου και των Αράβων τράβηξαν από νωρίς (από την εποχή του Vasiliev) το ενδιαφέρον των μελετητών, δε συνέβη το ίδιο και με τις σχέσεις τους στο πεδίο των επιστημών, οι οποίες μέχρι πρόσφατα είχαν περάσει σχεδόν απαρατήρητες. Όπως ήδη ειπώθηκε, ο σημαντικότερος λόγος γι' αυτό είναι το γεγονός ότι οι αναφορές στις πηγές, τόσο βυζαντινές όσο κι αραβικές, για τις «επιστημονικές ανταλλαγές» μεταξύ Βυζαντινών κι Αράβων είναι σπάνιες και διασκορπισμένες σε έργα τα οποία ελάχιστα έχουν να κάνουν με την ιστορία των επιστημών. Στην Ελλάδα, την προσπάθεια για μια συστηματική μελέτη του πεδίου αυτού των αραβοβυζαντινών σχέσεων δυσκολεύει ακόμη περισσότερο το γεγονός ότι μέχρι σήμερα ελάχιστοι είναι οι μελετητές που μπορούν να χρησιμοποιούν τις αραβικές πηγές, δίχως αυτές προηγουμένως να έχουν μεταφραστεί σε κάποια άλλη ευρωπαϊκή γλώσσα. Η συγκέντρωση των σκόρπιων αυτών αναφορών, τόσο μέσα από τις βυζαντινές, όσο κι από τις αραβικές πηγές, κι η προσεκτική αλλά και κριτική

μελέτη τους, θα μπορούσε να αποδείξει ότι κατά την περίοδο ανάμεσα στον 8^ο και το 10^ο αιώνα οι Βυζαντινοί κι οι Άραβες, παρά τις αδιάκοπες σχεδόν στρατιωτικές αναμετρήσεις τους, και παρά το γεγονός ότι βρίσκονταν σε μια κατάσταση μόνιμου πολιτικού, θρησκευτικού κι ιδεολογικού ανταγωνισμού, έφτασαν σε ένα υψηλό επίπεδο «πολιτισμικής ώσμωσης». Σε λίγες, μάλιστα, αλλά ιδιαίτερα σημαντικές για την ιστορία της παγκόσμιας επιστήμης περιπτώσεις, η αμοιβαία αυτή προσέγγιση έλαβε τη μορφή της άμεσης, γόνιμης και δημιουργικής επιστημονικής συνεργασίας, όπως χαρακτηριστικά δείχνει το παράδειγμα του μοναχού Νικολάου και των «Σοφών της Κόρδοβας».

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Η επιστολή του Θεόφιλου προς τον αλ-Μααμούν (όπως την κατέγραψε ο αλ-Τάμπαρα στην *Ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων* του²⁷²), την οποία παρέδωσε στο χαλίφη ο Ιωάννης ο Γραμματικός.

Κتاب توفيل إلى المأمون و رد المأمون عليه

و فيها كتب توفيل صاحب الروم إلى المأمون يسأله الصلح، و بدأ بنفسه في كتابه، و قدم بالكتاب الفضل وزير توفيل يطلب الصلح، و عرض الفدية . و كانت نسخة كتاب توفيل إلى المأمون: أما بعد، فإن اجتماع المختلفين على حظهما أولى بهما في الرأي مما عاد بالضرر عليهما؛ و لست حريا أن تدع لحظ يصل إلى غيرك حظا تحوزه إلى نفسك، و في علمك كاف عن إخبارك؛ و قد كنت كتبت إليك داعيا إلى المسالمة، راغبا في فضيلة المهادنة، لتضع أوزار الحرب عنا، و نكون كل واحد لكل واحد واليا و حزبا؛ مع اتصال المرافق و الفسح في المتاجر، و فك المستأسر، و أمن الطرق و البيضة؛ فإن أبيت فلا أدب لك في الخمر، ولا أزخرف لك في القول؛ فإني لخائض إليك غمارها، أخذ عليك أسداها؛ شان خيلها و رجالها، و إن أفعل فبعد أن قد مت المعذرة، و أقمت بيني و بينك علم الحجة. و السلام.

Επιστολή του Θεόφιλου προς τον αλ-Μααμούν κι η απάντηση του αλ-Μααμούν προς αυτόν

Και την επιστολή αυτή έγραψε ο Θεόφιλος, ο βασιλιάς των Ρωμαίων, προς τον αλ-Μααμούν, προτείνοντάς του την εκεχειρία, και ξεκίνησε (ο Θεόφιλος) το γράμμα με το όνομά του. Κι η επιστολή έφερε τον τίτλο: « ο Θεόφιλος, ο ηγεμόνας, ζητάει την ειρήνη και προσφέρει την εξαγορά αιχμαλώτων». Κι είχε το κείμενο της επιστολής του Θεόφιλου προς τον αλ-Μααμούν ως εξής:

Κι έπειτα, η συμφωνία των δύο εμπλεκομένων μερών για το μερίδιο του καθενός είναι προτιμότερη, με βάση τη λογική, από μια άλλη λύση, η οποία θα προκαλούσε ζημιά και στους δύο. Και δε θα είναι καλύτερο για σένα να αρπάξεις το μερίδιο, το οποίο ανήκει σε κάποιον άλλον κι όχι σε σένα. Κι οι γνώσεις σου αρκούν για να το κατανοήσεις αυτό. Κι έστειλα σε σένα πρόσκληση για ειρήνη, επιζητώντας τα

²⁷² Αλ-Τάμπαρα, *Ταρίχ αρ-Ρούσουλ ονά-λ-Μουλούκ* (تاريخ الرسل و الملوك) / *Ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων*), Κάιρο 1967, τ. 8, σ. 629.

οφέλη της εκεχειρίας, και θέλοντας να αποφορτιστούμε, εγώ κι εσύ, από τα βάρη του πολέμου. Και θέλοντας να είμαστε ο καθένας για τον άλλον υποστηρικτές, και να έχουμε την ίδια βούληση και τις ίδιες απόψεις. Κι έτσι θα παραμείνουν ανοιχτές και θα εξαπλωθούν οι συγκοινωνίες και τα κέντρα του εμπορίου, και θα προβούμε στην απελευθέρωση των αιχμαλώτων του πολέμου, και θα είναι ασφαλείς οι δρόμοι και τα σύνορα μεταξύ μας. Αν όμως εσύ αρνηθείς, εγώ δε θα κρυφτώ και δε θα υποκριθώ στα λόγια μου προς εσένα, αλλά θα σου επιτεθώ, με όλες τις συνέπειες του πολέμου, και θα σπάσω τα προστατευτικά όρια, και θα εξαπολύσω εναντίον σου μια άγρια επίθεση με τους ίππους και τους άντρες του πολέμου. Κι αν πράξω έτσι, θα το κάνω αφού θα σου έχω δώσει την προειδοποίηση, κι αφού θα έχω υψώσει ανάμεσα σε μένα και σε σένα τη σημαία της απόδειξης (του δικαίου).



Μικρογραφία από χειρόγραφο του Ι. Σκυλίτζη (Εθνική Βιβλιοθήκη της Μαδρίτης, β' μισό 13^{ου} αιώνα), στην οποία παρουσιάζεται ο Ιωάννης ο Γραμματικός να παραδίδει δώρα στους Άραβες της αυλής του αλ-Μααμούν, βλ. Μπαζαίου-Barabas 1994, 47.

ΕΙΚΟΝΕΣ

Εικόνα 1



Ελαιογραφία του Ισπανού ζωγράφου Dionisio Baixeras Verdaguer (1862-1943), με θέμα την υποδοχή του Βυζαντινού μοναχού Νικολάου στα ανδαλουσιανά ανάκτορα, στην αυλή του χαλίφη Αμπντ-αρ-Ραχμάν του Γ'.

Εικόνα 2

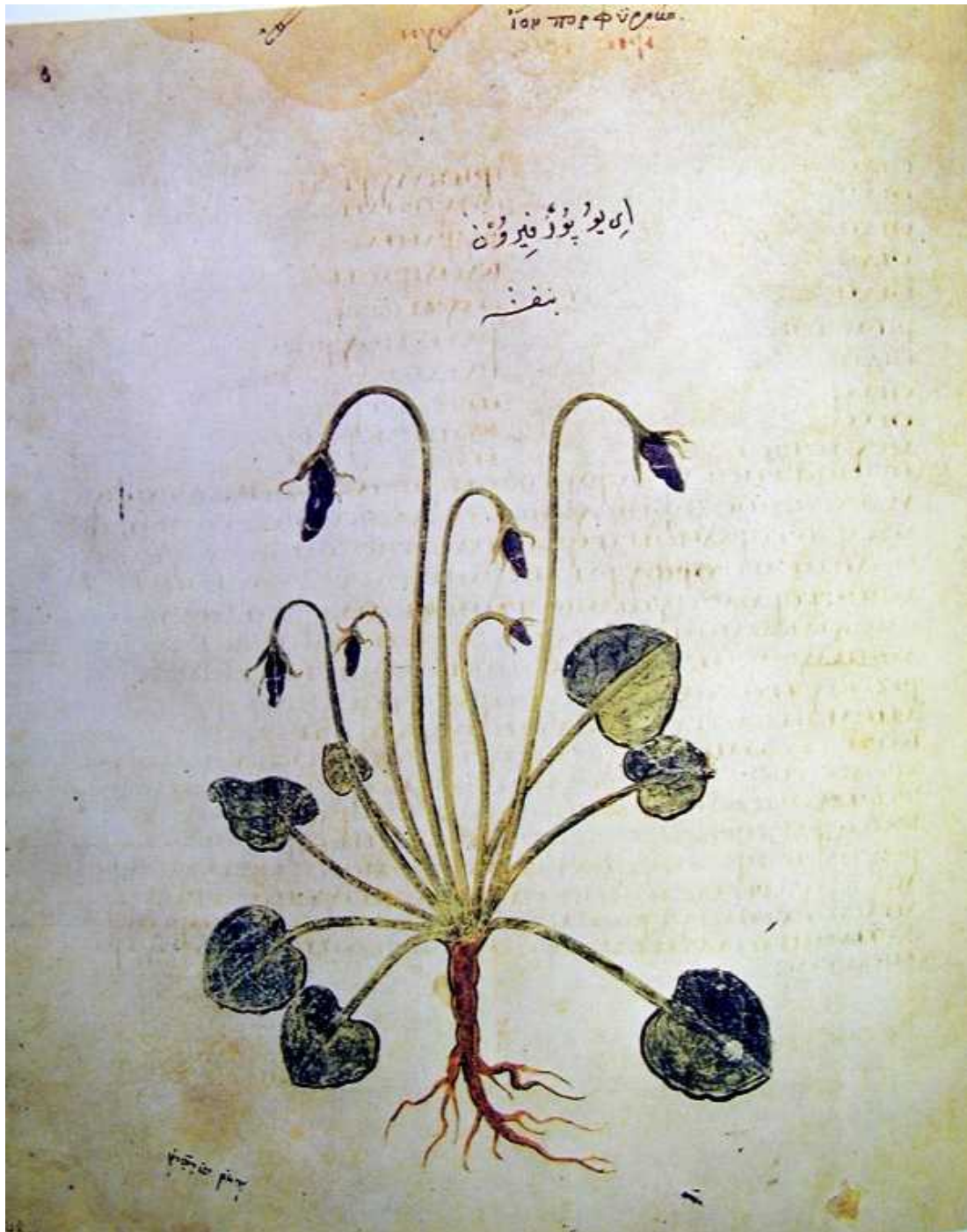


Εικόνα από το εσωτερικό του *Μεγάλου Τεμένους* της Κόρδοβας (ολοκληρώθηκε το 10^ο αιώνα, γνωστό σήμερα ως *Catedral de Nuestra Señora de la Asunción*), βλ.

http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Mosque_of_Cordoba.

Οι παρακάτω εικόνες (3-6) αποτελούν σελίδες από το χειρόγραφο Codex Vindobonensis Med. Gr. 1 (512 μ.Χ., Εθνική Βιβλιοθήκη της Αυστρίας), του *De Materia Medica* του Διοσκουρίδη. Οι σελίδες περιέχουν αραβικές επισημειώσεις, από το χέρι του άγνωστου Άραβα ιδιοκτήτη του χειρογράφου.

Εικόνα 3



Εικόνα 4



Εικόνα 5



Εικόνα 6



ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΗΓΩΝ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

- Διοσκουρίδης, *Περὶ Ὑγῆς Ἱατρικῆς (De Materia Medica)*, ο *Ελληνικός Κώδικας I της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Νεαπόλεως (Codex Napolitanus Graecus I)*, παλαιογραφική μεταγραφή Τσελίκας Α., Αθήνα χ.χ.
- Θεοφάνης ο Ομολογητής, *Χρονογραφία (Theophanis Confessoris Chronographia)*, εκδ. C. de Boor, Λειψία 1883-5.
- Ιωάννης Ζωναράς, *Ἐπιτομή Ἱστοριῶν (Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum)*, εκδ. T. Büttner-Wobst, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Βόννη 1897.
- Ιωάννης Σκυλίτζης, *Σύνοψις Ἱστοριῶν (Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum)*, εκδ. I. Thurn, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Βερολίνο 1973.
- Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, *Περὶ Βασιλείου Τάξεως (Constantini Porphyrogeniti De Cerimoniis)*, εκδ. I. Bekker, C.S.H.B., Βόννη 1829-1830.
- Λέων ο Διάκονος, *Ἱστορία (Leonis Diaconi Historia)*, εκδ. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Βόννη 1828.
- *Συνέχεια του Θεοφάνη (Theophanes Continuatus)*, εκδ. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Βόννη 1838.
- Λιουτπράνδος της Κρεμόνας, *Relatio de Legatione Constantinopolitana και Antapodosis*, μετ. Δεληολάνης Δ., Αθήνα 1998.
- Ἰμπν αλ-Φακίχ αλ-Χαμαζάνι, *Κιτάμπ αλ Μπουλντάν (كتاب البلدان / Το Βιβλίο των Χωρών)*, Leiden 1924.
- Ἰμπν Αμπί Ουσαϊμίγια, *Ουγιούν αλ-Ανμπά φι Ταμπακάτ αλ-Ατιμπά (عيون الأنباء في طبقات الأطباء / Οι σπουδαιότερες ειδήσεις για τις γενιές των ιατρών)*, Βυρηττός 1998.
- Αλ-Γιακούμπι, *Ταρίχ (تاريخ / Ἱστορία)*, Leiden 1883.
- Αλ-Γάμπαρι, *Ταρίχ αρ-Ρούσουλ ουά-λ-Μουλούκ (تاريخ الرسل و الملوك / Ἱστορία των Προφητῶν και των Βασιλέων)*, Κάιρο 1967.
- Ἰμπν Χαλντούν, *αλ-Μουκαντίμα (المقدمة / η Εισαγωγή)*, Κάιρο 2006. Βλ., επίσης, την αγγλική μετάφραση του κειμένου του Ἰμπν Χαλντούν από τον F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, Princeton 1967.
- *Το Ἱερό Κοράνιο*, μετ. Πεντάκης Γ. Ι., Αθήνα 1994.

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Angold M., *Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία από το 1025 έως το 1204, μια πολιτική ιστορία*, μετ. Καργιανιώτη Ε., Αθήνα 2004.
- Γαβαλάρης Γ., *Το βυζαντινό εικονογραφημένο χειρόγραφο, προσφορά του καλλιτέχνη στο Θεό*, Αθήνα 1994.
- Γκαλάν Α., *Χίλιες και μια Νύχτες*, μετ. από τα γαλλικά Γαβαλάκη Τ., Αθήνα 1992.
- Γούτας Δ., *Η αρχαία ελληνική σκέψη στον αραβικό πολιτισμό*, μετ. Μακρή Μ., Αθήνα 2001.
- Durant W., *Παγκόσμιος Ιστορία του Πολιτισμού*, τ. 4, μετ. Καβούρας Λ., Αθήνα 1957.
- Hourani A., *Ιστορία των Αραβικών Λαών*, μετ. Ματαράγκας Β., Αθήνα 1994.
- Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, *Οι Σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7^{ος}-9^{ος} αιώνας)*, Πρακτικά 9^{ου} Διεθνούς Συμποσίου, Αθήνα 2001.
- Καραμπερόπουλος Δ., «Βυζαντινή Θεραπευτική», στο: *Βυζάντιο-Βενετία-Νεώτερος Ελληνισμός, μια περιπλάνηση στον κόσμο της επιστημονικής σκέψης*, Αθήνα 2004, σελ. 91-100.
- Κιουσοπούλου Τ., «Οι βυζαντινές σπουδές στην Ελλάδα (1850-1940)», στο: *Από τη Χριστιανική Συλλογή στο Βυζαντινό Μουσείο (1884-1930)*, Αθήνα 2006, σελ. 25-36.
- Κονδύλη-Μπασούκου Ε., *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα 2001.
- Κουκουλές Φ., *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, τ. 6, Αθήνα 1955.
- Lemerle P., *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, μετ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου Μ., Αθήνα 2001.
- Lewis B., *Οι Άραβες στην Ιστορία*, μετ. Κωστελένος Δ. Π., Αθήνα 1993.
- Lindberg D. C., *Οι Απαρχές της Δυτικής Επιστήμης*, μετ. Μαρκολέφας Η., Αθήνα 1997.
- Λίτσας Ν. Β., «Η Αλχημεία από τους Ύστερους Βυζαντινούς έως τους Νεότερους Χρόνους», στο: *Περιοδικό Αρχαιολογία*, τεύχ. 108, Αθήνα 2008, σελ. 23-39.
- Λούγγης Τ., «Αρχές και Πρακτική», στο: *Ε-Ιστορικά, Βυζαντινή Διπλωματία*, τεύχ. 201, Αθήνα 2003, σελ. 6-12.
- Μαρκόπουλος Α., «Οι διανοούμενοι και το περιβάλλον του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου», στο: *Κωνσταντίνος Ζ΄ ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, Αθήνα 1989, σελ. 155-8.

- Μπαζαίου-Barabas Θ., *Μέσα και τρόποι μετάδοσης πληροφοριών στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1994.
- Μπαντάουη Χ., *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 2003.
- Nicholas D., *Η Εξέλιξη του Μεσαιωνικού Κόσμου*, μετ. Τζιαντζή Μ., Αθήνα 2000.
- Ostrogorsky G. *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, τ. 2, μετ. Παναγόπουλος Ι., Αθήνα 1997.
- Σαββίδης Α., «Το Εμιράτο της Κρήτης», στο: *Ιστορικά Θέματα*, τεύχ. 40, Αθήνα 2005, σελ. 24-41.
- Σαββίδης Α., «Ελληνικές Μεσαιωνολογικές Σπουδές και Ισλαμική Ιστορία», στο: *Βυζάντιο-Μεσαιωνικός Κόσμος-Ισλάμ, δεκατρία δοκίμια ιστορίας και παιδείας*, Αθήνα 1996, σελ. 121-139.
- Shaban M. A., *Ισλαμική Ιστορία, μια νέα ερμηνεία*, τ. 2 (750-1055), μετ. Παπαγεωργίου Σ. Π., Αθήνα 2006.
- Τράκα Ν., «η Βυζαντινή Ιατρική», στο: *Αρχαιολογία & Τέχνες*, τεύχ. 103, Αθήνα 2007, σελ. 6-9.
- Vasiliev A. A., *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, τ. 2, μετ. Σαβράμης Δ., Αθήνα 1954.
- Φλέτσερ Ρ., *Σταυρός και Ημισέληνος, η σύγκρουση Χριστιανισμού και Ισλάμ από τον Μωάμεθ έως τη Μεταρρύθμιση*, μετ. Αργυρή Α., Αθήνα 2006.
- Χρήστου Ε., *Έργα και ημέρες Δυτικών απεσταλμένων στην Κωνσταντινούπολη, από την εποχή της Εικονομαχίας ως το Σχίσμα (726-1054)*, Αθήνα 2000.
- Χριστοφιλοπούλου Α., *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β1 (610-867), Θεσσαλονίκη 1998.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Ateş A., “Ibn al-Arabi”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 707-711.
- Berthelot M., *Les Origines de l' Alchimie*, Παρίσι 1885.
- Boilot D. J., “al-Bīrūnī”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 1, Leiden 1986, σελ. 1236-8.
- Bosch-Vila J., “Ibn Idhārī”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 805-6.
- Bosworth C.E., “Al-Tabarī”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 10, Leiden 2000, σελ. 11-15.
- Bosworth C.E., *The Islamic dynasties: a chronological and genealogical handbook*, Εδιμβούργο 1967.
- Brubaker L., “The Vienna Dioscorides and Anicia Juliana”, στο: *Byzantine Garden Culture*, Ουάσινγκτον 2002, σελ. 189-214.
- Braziller G., *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, Νέα Υόρκη 1992.
- Campbell D., *Arabian Medicine and its influence on the Middle Ages*, τ. 1 & 2, Νέα Υόρκη 1973.
- Canard M., “Fātimids”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 2, Leiden 1991, σελ. 850-862.
- Canard M., *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, Λονδίνο 1973.
- Canard M., “Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantine”, στο: *Byzantium* 21, 1951, σελ. 359-418.
- Chalmers P., “Mozarab”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 7, Leiden 1993, σελ. 246-9.
- Chrestides V., “The Raids of the Moslems of Crete in the Aegean Sea. Piracy and Conquest”, στο: *BYZANTION* 51, 1981, σελ. 76-111.
- Cutler A., Kazdhan A., “Constantine VII Porphyrogenetos”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 502-3.
- Cutler A., Scarborough J., “Myrepsos, Nicholas”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1429.

- Dietrich A., “Ibn Djuldjul”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 755-6.
- Dozy R. P., *Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain*, Λονδίνο 1972.
- El-Cheikh-Saliba N. M., *Byzantium viewed by the Arabs*, Cambridge της Μασαχουσέτης 1992.
- El-Hajji A. A., *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period: a historical survey*, Βυρηττός 1970.
- El-Hibri T., *The reign of the Abbasid caliph al-Maḥmūd (811-833)*, Νέα Υόρκη 1994.
- Gibbon E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, τ. 3 & 5, επιμ. έκδοσης Womersley D., Λονδίνο 1994.
- Goodman L.E., “Al-Razi”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 8, Leiden 1995, σελ. 474-7.
- Grabar O., “Islam and Iconoclasm”, στο: *Iconoclasm: papers given at the ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, σελ. 45-52.
- Hemmerdinger-Montmorency B., “Une mission scientifique arabe a l’origin de la renaissance iconoclaste”, στο: *Byzantinische Zeitschrift* 55, 1962, σελ. 66-7.
- Hitti P.K., *The Arabs: a short history*, Λονδίνο 1968.
- Hollingsworth P. A., “Constantine V”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 501.
- Hollingsworth P. A., “Leo III”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1208-9.
- Hollingsworth P. A., “Michael II”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium* τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1363.
- Hollingsworth P. A., “Theophilos”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 3, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 2066.
- Jolivet J., Rashed R., “al-Kindī”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 5, Leiden 1986, σελ. 122-3.
- Kazhdan A., “John of Damascus”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1063-4.
- Kazhdan A., “Leo the Deacon”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1217.

- Kazhdan A., “Leo the Mathematician”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1217.
- Kazhdan A., “Psellos Michael”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 3, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1754-5.
- Kazhdan A., “Stephen of Alexandria”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 3, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1953.
- Kennedy H., “The Muslims in Sicily and Southern Italy”, στο: *The New Cambridge Medieval History*, τ. 2, Cambridge 2008, σελ. 249-255.
- Kennedy H., “Sicily and al-Andalus under Muslim rule”, στο: *The New Cambridge Medieval History*, τ. 3, Cambridge 2008, σελ. 646-669.
- Kennedy H., “Byzantine-Arab diplomacy in the Near East from the Islamic conquests to the mid eleventh century”, στο: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge 1992, σελ. 133-143.
- Kennedy H., “Al-Mansūr”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 6, Leiden 1991, σελ. 427-8
- Koutrakou N., “Highlights in arab-byzantine Cultural Relations (IXth-XIth centuries AD): An approach through Diplomacy”, στο: *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, Αθήνα 2007, σελ. 85-102.
- Kraus P., Plessner M., “Djābir b. Hayyān”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 2, Leiden 1991, σελ. 357-9.
- Le Strange G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Οξφόρδη 1924.
- Leicester H. M., *The Historical Background of Chemistry*, Νέα Υόρκη 1971.
- Lev Y., “The Fatimids and Byzantium, 10th-12th Centuries”, στο: *Graeco-Arabica* 6, Αθήνα 1995, σελ. 190-208.
- Lévi-Provençal E., “Abd al-Rahmān III”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 1, Leiden 1986, σελ. 83-4.
- Lévi-Provençal E., Pellat C., “al-Makkarī”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 6, Leiden 1991, σελ. 187-8.
- Lowden J., “The luxury book as a diplomatic gift”, στο: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge 1992, σελ. 250-260.
- Macrides R.J., “Blemmydes, Nikephoros”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 296.

- Mango C., “Magnaura”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1267-8.
- Massé H., “Ibn al-Fakīh”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 761-2.
- Mullet M., Scott R., *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981.
- Omar F., “Hārūn al-Rashīd”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 232-4.
- Pellat C., “al-Djāhiz”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 2, Leiden 1991, σελ. 385-8.
- Perlmann M., “Hasday b. Shaprut”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 259.
- Pingree D., Cutler A., “Alchemy”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 54-5.
- Pingree D., “Chioniades, Gregory”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 422-3.
- Pingree D., Scarborough J., “Chrysokokkes, George”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 453-4.
- Qasim Zaman M., “al-Ya□kūbī”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 11, Leiden 2002, σελ. 257-8.
- Rekaya M., “al-Ma’ mūn”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 6, Leiden 1991, σελ. 331-9.
- Rosser J., “John the Grammarian’s embassy to Baghdad and the recall of Manuel”, στο: *Byzantinoslavica* 37, 1976, σελ. 168-171.
- Rosser J., *Theophilus the “Unlucky” (829 to 842): a study of the tragic and brilliant reign of Byzantium’s last Iconoclastic emperor*, New Jersey 1972.
- Ruggles F., *Gardens, Landscape and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Νέα Υόρκη 2003.
- Scarborough J., “Chrysobalantes Theophanes”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 450.
- Schacht J., “Aghlabids”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 1, Leiden 1986, σελ. 247-250.
- Sevckenko I., “Re-reading Constantine Porphyrogennitus”, στο: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge 1992, σελ. 167-195.

- Shepard J., “Byzantine Diplomacy, A.D. 800-1204: means and ends”, στο: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge 1992, σελ. 41-71.
- Stern S. M., “An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu‘izz”, στο: *BYZANTIION* 20, Βρυξέλλες 1950, σελ. 239-258.
- Stillman J. M., *The Story of Alchemy and Early Chemistry*, Νέα Υόρκη 1960.
- Strohmaier G., “Umāra ibn Hamza, Constantine V, and the invention of the elixir”, στο: *Graeco-Arabica* 4, Αθήνα 1991, σελ. 21-24.
- Talbi M., “Ibn Khaldūn”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 825-831.
- Talbot A. M., “Bessarion”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 285.
- Talbot A. M., Cutler A., “John VII Grammatikos”, στο: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 2, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991, σελ. 1052.
- Ullmann M., “al-Iksir”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 1087-8.
- Ullmann M., “al-kimiya”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 5, Leiden 1986, σελ. 110-115.
- Ullmann M., *Die Medizin im Islam*, Leiden-Κολωνία 1970.
- Vasiliev A. A., *Byzance et les Arabes*, τ. 1 (*La Dynastie d' Amorium*), επιμ. γαλλικής έκδοσης Canard M., Βρυξέλλες 1935.
- Vasiliev A. A., *Byzance et les Arabes*, τ. 2 (*La Dynastie Macédonienne*), επιμ. γαλλικής έκδοσης Canard M., Βρυξέλλες 1968.
- Vernet J., “Ibn Abī Uṣaybiḡa”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 3, Leiden 1986, σελ. 693-4.
- Vernet J., “Al-Khwārazmi”, στο: *The Encyclopaedia of Islam*², τ. 4, Leiden 1997, σελ. 1071-2.
- Wasserstein D., “Byzantium and al-Andalus” στο: *Mediterranean Historical Review* 2, 1987, σελ. 76-101.