



AVIS  
AVIS

REVISTĂ DE STUDII RELIGIOASE

NUMĂRUL IV, DECEMBRIE 2014

*Echipa editorială*

Cristian Vechiu

Georgian Toader

Iuliana Nițescu

[contact@revista-axis.ro](mailto:contact@revista-axis.ro)

[www.revista-axis.ro](http://www.revista-axis.ro)

PEER REVIEW

Prof. Dr. FRANCISCA BĂLTĂCEANU, Prof. Dr. MIHAELA VOICU,  
Conf. Dr. MONICA BROȘTEANU, Lect. Dr. DIANA MITE-COLCERIU,  
Dr. ȘTEFAN COLCERIU (cs III), Lect. Dr. LUCIAN DÎNCĂ,  
Dr. MONICA NEAȚU, Drd. MARIO BARANGEA  
Drd. CĂTĂLIN NECȘA

**Disclaimer**

Responsabilitatea pentru ideile formulate și conținutul articolelor aparține, în exclusivitate, autorilor.

**Foto Coperta 1** - Școala islamică Medersa Ben-Youssef, Marrakech.

Foto: Elena Curculescu

**Foto Coperta 2** - Poarta interioară - moscheea Hassan II, Casablanca.

Foto: Elena Curculescu

NUMĂRUL IV, DECEMBRIE 2014

ISSN online

ISSN 2286 – 122X

ISSN–L 2286 – 122X

## CUPRINS

Mazdak și proto-comunismul teologic în Iran: o analiză a perspectivei lui Ferdowsi și a surselor literare adiacente

pag. 5

Răzvan Bunea

Șiismul duodeciman și drama islamică

pag. 18

Sergiu-Alexandru Ciutescu

Nestorienii în perioada Imperiului Abbasid

pag. 40

Andra Ramona Dodiță

Fundamentul elin al conceptului de intelect (*‘aql*) în filosofia Fraților Purității (*‘Ihwān aş-Şafā’*)

pag. 51

Crina Galiță

*Son of Alexandria*: understanding Philo in the Jewish Alexandrian context

pag. 69

Albert Marcu

Primele misiuni catolice în Japonia și destinul deviant al *creștinilor ascunși*

pag. 80

Bogdan-Ioan Nicula

# Mazdak și proto-comunismul teologic în Iran: o analiză a perspectivei lui Ferdowsi și a surselor literare adiacente

---

**Răzvan Bunea \***

---

\* Licențiat în Automatică și Calculatoare, Universitatea Politehnică București. Licențiat în Istorie, Universitatea din București. Masterat în Studii Religioase – Texte și Tradiții, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București.

**Abstract:**

It's hard to imagine an institutionalized corpus of beliefs without thinking of social ethics or basic political involvement. At its core, often the pious mind is not only concerned with the search for metaphysical concepts or ontological principles, but also with the idea of building an utilitarian (yet often utopian) society, molded upon the matrix of its dogmatic scaffolding. However, the idealistic humanitarian standards of the theological apparatus are usually destined to clash with the *de facto* power structures entrenched in the more tellurian, mundane world. In the following pages we will try to follow the case and outcome of such a conflict, one of the first documented attempts to create a communist society based on religious directives: the mazdakite movement in the Sassanid Empire. The starting point of this brief introspection shall be Ferdowsi's account of this phenomenon in *Šāhnāmeḥ*, the national Persian epos, superposed to various other contemporary historical sources.

**Keywords:** *Ferdowsi, Iran, Communism, Mazdak, Manichaeism*

Sfârșitul secolului al X-lea marchează debutul renașterii culturii persane și a unui sentiment național sufocat în Iran de cei aproape patru sute de ani de hegemonie arabă. În această perioadă începe ascensiunea Samanidă, care va conduce în final la instaurarea unei dinastii cu o longevitate respectabilă (180 de ani) și a unui imperiu cuprinzând întreg Khorasanul (Afganistanul modern), nord-vestul Pakistanului, sudul Mongoliei și tot Iranul până la granița sa cu actualul Irak. Samanizii formează prima dinastie de etnie persană după cucerirea arabă încheiată în anul 651, provenind, dincolo de convertirea lor ulterioară la Islam, din rândurile aristocrației teocratice mazdeene. Pentru a-și consolida puterea într-un teritoriu în care majoritatea populației resimte încă efectele persecuțiilor operate de conducătorii arabi, ei demarează un amplu proces de revigorare a preceptelor și valorilor ancestrale, promovând operele unor autori tradiționali precum Rudaki<sup>1</sup> sau Daqiqi<sup>2</sup>. Paradoxal însă, samanizii se distanțează de credința zoroastrică și promovează cu asiduitate Sunna printr-o vastă activitate de misionarism, în special în rândul turcilor ghaznavizi<sup>3</sup>, care constituiau la momentul respectiv mâna de lucru a imperiului. Convertirea acestora în masă la islam va duce la creșterea treptată, dar constantă, a influenței lor regionale și la subminarea autorității statale samanide, care va sucomba în final revoltei propriilor ei sclavi, uniți și fanatizați în numele noului lor crez.

În acest context, al unei explozii culturale apostatice și efervescente, se naște în

---

<sup>1</sup> Abu Abdollah Jafar ibn Mohammad Rudaki (858 - ca. 941) - poet iranian, considerat fondatorul literaturii persane clasice.

<sup>2</sup> Abu Mansur Muhammad Ibn Ahmad Daqiqi Balkhi (935/942-976/980) - poet iranian din Tus, susținător al curentului naționalist. O parte dintre cupletele sale au fost preluate și adaptate de Ferdowsi în *Šāhnāmeḥ*.

<sup>3</sup> Populație de origine turcică provenind din zonele limitrofe orașului Ghazni din Afganistanul modern.



anul 940, în Paj, un sat modest de lângă Tus, Abolqasem Ferdowsi, fiul unor *dehqani*, mici nobili de țară, a căror castă a supraviețuit cu greu cuceririi musulmane, păstrându-și însă cutumele, miturile fundamentale și respectul pentru instituția monarhică abolită de califatul arab<sup>4</sup>. El crește și studiază în Tus, dominion samanid, în care birocrăția imperială utiliza limba neo-persană în loc de arabă și în care elitele locale manifestau un profund interes pentru perioada pre-islamică și pentru momentele de expansiune politico-militară din timpul dinastiei sassanide. În timpul adolescenței lui Ferdowsi guvernatorul orașului, Abd-al-Razzaq, contractează un grup de învățați pentru culegerea și redactarea *Šāhnāmeḥ* (*Cartea Regilor*), o amplă lucrare menită a consemna istoria monarhiei perse de la origini până în secolul al VII-lea. Această culegere de texte va fi preluată de Daqiqi, apoi de Ferdowsi, care o va folosi ca sursă de inspirație pentru epopeea sa omonimă, la care începe să lucreze în jurul anului 977 și pe care reușește să o finalizeze după o muncă de o viață, în anul 1010. Dacă inițial Ferdowsi a fost cu generozitate susținut în ambițioasa sa întreprindere de prințul Mansur, spre sfârșitul anilor 990 situația sa cunoaște o răsturnare abruptă și nefericită, ca urmare a preluării puterii de către turcii ghaznavizi. Poetul cade rapid în dizgrație, sultanul Mahmud fiind prea puțin interesat de istoria iraniană și de apologia unei monarhii pe ai cărei ultimi exponenți tocmai îi înlăturase. Oprobiului politic i se adaugă tragedia personală, el pierzându-și unicul fiu, care moare la vârsta de 37 de ani și căruia îi dedică o elegie impresionantă în paginile operei sale. Ferdowsi moare sărac și nefericit, sentimentele sale de alienare și tristețe găsimu-și ecoul în ultima parte a *Šāhnāmeḥ*, pe care o ridică însă la dimensiuni monumentale. Acest veritabil *opus magnum* ajunge să numere într-un final nu mai puțin de 50.000 de cuplete, deci 100.000 de versuri. Prin comparație, Iliada și Odisea au, la un loc, sub 30.000 de versuri.

Epopeea lui Ferdowsi are o structură tripartită și este organizată liniar din punct de vedere temporal. Există o evoluție graduală dinspre mit către fenomenul istoric, amintind oarecum de vârstele lui Hesiod din *Munci și zile*. Primele două cicluri, cel mitic și cel eroic, nu conțin, în principiu, informații care pot fi corelate cu evenimente concrete din istoria poporului iranian. Al treilea ciclu debutează însă cu relatarea cuceririi Persiei de către Sekander (Alexandru cel Mare), prezintă succint perioada Arsacidă și dominația partă după care analizează cu acuratețe istoria Imperiului Sassanid, *incrementa atque decrementa*, până la momentul prăbușirii sale sub presiunea armatelor arabe. Dincolo de incontestabila grandoare epică a pasajelor sale, *Šāhnāmeḥ* nu se limitează niciodată la o simplă abordare a subiectelor expuse, explorând adeseori aspecte morale complexe, precum *Metamorfozele* lui Ovidiu sau dramele lui Euripide. De fiecare dată când poetul este obligat să înregistreze moartea unui personaj față de care nutrește sentimente de admirație autentică, nedisimulată, el se lansează într-o perorație adresată unei divinități

<sup>4</sup> Dick Davis, "Introduction", Ferdowsi, *Šāhnāmeḥ*, trad. Dick Davis, (New York: Viking, 2006), XVI-II-XIX.

distante și reci, un *deus otiosus* a cărui motivație îl eludează în permanență, lasându-l pradă unei frustrări obsesive, justificate ontologic prin prisma propriei sale experiențe cognitive.

Perioada sassanidă (226 - 651) reprezintă ultimul mare moment de reviriment cultural și politic al Imperiului Pers, o tentativă de reîntoarcere la modelul ahemenid, concretizată prin instituirea unui stat monarhic centralizat, capabil să contracareze cu succes tendințele expansioniste ale Imperiului Roman Târziu. Adaptându-se însă în lupta pentru supraviețuire după chipul și asemănarea adversarului său tradițional, monarhia iraniană își pierde treptat toleranța și apetența sincretică specifică anterioarei perioade parte. Zoroastrismul este adoptat ca religie de stat și, deși inițial șahii trec cu vederea unele deviațiuni heterodoxe precum maniheismul, această atitudine benevolentă dispare destul de rapid, fiind înlocuită de instaurarea compulsivă a religiei magilor în toate teritoriile cucerite. Elocventă în acest sens este inscripția marelui mobad<sup>5</sup> Karter de pe Ka'ba-i Zardošt la Naqš-e Rostam, datată în secolul al III-lea d.Hr., deci în timpul domniei lui Șapur I:

„Am ridicat multe sanctuare ale focului și magii au prosperat în Eranșar [...]; și de asemenea în Aneranșar, altarele focului și magii care există în teritoriile non-arienilor, unde au purces caii și oamenii Regelui Regilor [...], chiar și acolo, sub comanda Regelui Regilor, au fost așezate de către mine”<sup>6</sup>.

Cultul religios devine astfel instituționalizat, rigid și ierarhic, punându-se bazele existenței unei teocrații extrem de influente la curtea regală, nu cu mult diferită de contrapartida sa creștină din Imperiul Roman. Relațiile dintre cele două mari puteri între secolele al III-lea și al VII-lea au un caracter complex și variază între momente belicoase aproape fatale uneia sau celeilalte dintre părți (în secolul al III-lea Șapur I reușește remarcabila performanță de a învinge succesiv trei împărați romani, ultimul dintre aceștia, Valerian, murind în captivitate la Bișapur, iar mai apoi Galerius își ia zdrobitor revanșa asupra lui Narses la Satala în 298) și perioade de acalmie sau interschimb comercial, uneori chiar de cooperare militară împotriva unor terțe părți mutual agresive, precum hunii hephtaliți care amenințau Armenia în secolul al V-lea<sup>7</sup>. Fragilul ecosistem format în zona Palmyrei, Mesopotamiei și Armeniei facilitează însă transferul obiectiv de material cultural între cele două imperii și dă, pe alocuri, naștere unor compuși teosofici rafinați, precum gnosticismul, maniheismul, nestorianismul sau mazdakismul.

Ca bun musulman șiiit<sup>8</sup>, Ferdowsi are o atitudine conservatoare și echidistantă în prezentarea aspectelor religioase și a ereziilor care bântuie perioada sassanidă. În

<sup>5</sup> Mobad, pahlavi *magu-pati*, preot zoroastric de rang mediu sau înalt.

<sup>6</sup> Beate Dignas, Engelbert Winter, *Rome and Persia in late antiquity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 213.

<sup>7</sup> Priscus, *Fragments*, (Liverpool: R.C. Blockley, 1983), 41.I.

<sup>8</sup> Davis, XIX.



aceste cazuri, discursul său se apropie mai degrabă de cel al istoricului decât de cel al poetului, un exemplu sugestiv în acest caz fiind modul în care abordează episodul reformei pseudo-schismatice a lui Mazdak. Această mișcare, văzută în general ca o formă de proto-socialism sau de proto-comunism, este destul de puțin documentată în sursele contemporane ei, principiile sale fundamentale fiind încă obscure și subiect de dezbateri științifică. Teoretic, cândva în cursul secolului al V-lea, probabil imediat după domnia lui Bahram al V-lea (421–438), Zardušt Khurragān, un mobad sau un arhi-mobad din Fasā, a demarat o mișcare de restructurare și reformă în cadrul religiei mazdeene, pretinzând că se află în posesia interpretării corecte a *Avestei*. După Malalas<sup>9</sup>, nu este exclus ca el să fi preluat și alterat teoriile unui anume Bundos<sup>10</sup>, un presupus maniheu care a luat contact cu diferite curente gnostice în timpul călătoriilor sale la Roma. Membrii acestei secte nou formate, care acorda un înțeles esoteric textelor avestice, au căpătat numele de Zandiki. În viziunea lui Zardušt exista un zeu atotputernic originar și retras, în timp ce creația și administrarea lumii materiale cădeau în sarcina a doi demiurghi de polaritate opusă. Este neclar ce s-a întâmplat cu Zandiki în perioada ulterioară fondării acestei mișcări până în momentul în care începe relatarea lui Ferdowsi, adică odată cu domnia lui Qobad I (488-531), dar cel mai probabil a continuat să atragă noi adepți printr-o permanentă acțiune de misionarism. Iranul se confruntă însă cu momente dificile, iar când regele Peroz este ucis în anul 484 în luptele cu hunii hephtaliți, întregul Imperiu Sassanid este cuprins de grave convulsii sociale, economice și politice. Slăbit ca urmare a războaielor succesive și secătuit de resurse, regatul pers este obligat să îndure umilința de a plăti tribut și pământ hunilor, după ce armata sa este aproape anihilată în urma confruntărilor cu aceștia.

În acest context politic dificil, secta Zandikilor ajunge sub conducerea lui Mazdak, fiul lui Bāmdād, un individ carismatic și ambițios, devotat unor idealuri utopice de dreptate și bunăstare absolută. Fiind sincer preocupat de situația precară în care se aflau masele sărace de populație, sau poate căutând să speculeze prozelitic momentul, Mazdak imprimă fostei mișcări a lui Zardušt o coloratură esențialmente socială. Bazându-se pe susținerea lipsită de orice echivoc a celor defavorizați, el pune sub semnul întrebării un *status quo* ce domnea de veacuri în societatea perșilor și prin care clerului și aristocrației le reveneau privilegiile enorme. Ferdowsi prezintă felul în care Mazdak își expune cauza în fața lui Qobad într-un mod teatral, care se aseamănă izbitor cu dialogul dintre profetul Zarduștra și Ahura-Mazda din *Vendidad*<sup>11</sup>. Astfel, după ce ajunge, datorită

<sup>9</sup> Ioannes Malalas (491-578) - cronicar grec din Antiohia, autorul unei cronografii în 18 cărți care tratează, printre altele, și evenimentele din timpul domniei împăratului roman Iustinian (483–565).

<sup>10</sup> Malalas, *Chronographia*, F. L. Dindorf (ed.), (Bonn: F. L. Dindorf, 1831), 465.

<sup>11</sup> O analogie directă poate fi făcută între exemplele lui Mazdak și Fargard XV. 20-22:

„XV.20 O, Creator al lumii materiale, prea-Sfântule! Dacă o femeie căreia i-a venit sorocul de a naște zace la marginea drumului, care dintre închinătorii lui Mazda ar trebui să o ajute?

XV.21 A spus Ahura-Mazda: cel a cărui casă este cea mai aproape, datoria de o ajuta îi revine lui; el o va ajuta până când se nasc vlăstarele sale.

XV.22 Dacă acesta nu o ajută, astfel că acestora li se întâmplă o nenorocire, din lipsa unui ajutor potrivit,

înțelepciunii și solitudinii sale ieșite din comun, prim ministru și trezorier regal, Mazdak cere sfatul șahului în două probleme juridice aparent banale:

„Să presupunem că cineva a fost mușcat de un șarpe veninos și trage să moară: ce ai spune, Stăpâne, că ar trebui să se întâmple cu un om care deține antidotul, dar care insistă să-l țină pentru sine, refuzându-i celui mușcat mijloacele care l-ar ajuta să supraviețuiască?”<sup>12</sup>

și

”Imaginează-ți un om în lanțuri; măcinat de foame, el se stinge încet și curând nu va mai fi: un trecător refuză să-i dea o felie de pâine (deși ar putea să o facă) și îl lasă pe nefericit să moară. Ar trebui acest om pedepsit? Sau crezi că ceea ce a făcut este drept și bun?”<sup>13</sup>

Qobad consideră în ambele cazuri că cel care refuză a-și ajuta seamănul se face vinovat de crimă și merită pedeapsa capitală. Ca urmare, Mazdak deschide hambarele regale și-i hrănește pe cei flămânzi, iar la interpelarea uimită a marelui rege răspunde că acesta însuși este transgresorul din pildele sale, căci el refuză propriilor săi supuși mijloacele de subzistență. Qobad apare în opera lui Ferdowsi ca un conducător blând, un filantrop condus mai mult de inimă decât de rațiune, căci după aceste replici impertinente el aderă *sine ira* la doctrina lui Mazdak deși „cei înțelepți erau adânc tulburați de preceptele acestuia”<sup>14</sup>.

Teoriile lui Mazdak evoluează rapid în direcții aproape apostolice, el clamând fondarea unei societăți egalitariste în numele adevăratei credințe:

„Oamenii ar trebui să fie egali în această lume, și de ce ar căuta un om să aibă mai mult decât altul? Femeile, casele și posesiunile să fie redistribuite, astfel încât cei săraci să aibă cât cei bogați. În numele adevăratei credințe, proclam egalitatea [...]”<sup>15</sup>.

Asemănarea cu *Apostoli: 2:44 și 2:45* este frapantă: „Toți cei ce credeau, erau împreună la un loc, și aveau toate de obște. Își vindeau ogoarele și averile și banii îi împărțeau între toți, după nevoile fiecăruia”. Această doctrină seducătoare nu întârzie să-i aducă un mare număr de susținători din rândul plebei dar, într-un număr desigur mult mai redus, și din rândul micii nobilimi.

Două lucruri reclamă atenția în declarațiile lui Mazdak, așa cum ne parvin ele prin intermediul lui Ferdowsi. În primul rând, ideea de devălmășie poligamică, amintind poate de unele obiceiuri scito-tracice, mai precis cele ale Agathysilor<sup>16</sup>, sau de poliandria lui Draupati cu Pandavii din *Mahabharata*<sup>17</sup>, dar care, foarte probabil, este va plăti pedeapsa pentru crimă cu bună știință.” F. M. Müller, *The Sacred Books of the East, Vol. 4 The Zend-Avesta*, (Oxford: Clarendon Press., 1880), Fargard XV.20-22.

<sup>12</sup> Ferdowsi, 679.

<sup>13</sup> Ferdowsi, 680.

<sup>14</sup> Ferdowsi, 681.

<sup>15</sup> Ferdowsi, 681.

<sup>16</sup> Herodot, *The Histories*, trad. Robin Waterfield, (Oxford: Oxford University Press, 1998), IV.104.

<sup>17</sup> Vyasa, *Mahabharata*, trad. Ganguli, (New Dehli: Munshirm Manoharlal Pub Pvt Ltd., 2004), I.CLXL-VIII.

consemnată în mod tendențios de sursele reacționare. Poligamia era un loc comun în societatea persă a secolului al VI-lea, la fel ca și „comercializarea” sau schimbul de soții în cazuri mai restrânse. Însă aceste obiceiuri erau subsumate unei stratigrafii de castă rigide și bine definite, căci, din punct de vedere structural, lumea iraniană corespundea încă organizării funcționale tripartite cu perpetuare sangvină, descrisă elocvent de Dumézil<sup>18</sup>. Redistribuirea soțiilor ar fi alterat puritatea castelor (căsătoriile în Persia, ca și în India, erau de obicei endogamice) și ar fi creat confuzii dinastice, ceea ce ar fi dus la prăbușirea unor principii inalienabile care datau încă din perioada pre-ahemenidă. Posibil ca Mazdak să fi permis însă femeilor să se căsătorească în afara propriei lor caste și să fi interzis mai degrabă haremurile, astfel încât fiecare individ să beneficieze de o soție. Deși nu avem dovezi concrete în acest sens, putem fi de acord cu unele presupuneri licite că modificarea instituției maritale a inclus și reglementări financiare. Legile leviratului (*čakarī*) și substituției succesoriale (*stūri*), care obligau sora, respectiv fiica sau soția unui om care a murit să intre într-o căsătorie fără drepturi depline (echivalentul lui *sine manu mariti* din dreptul roman) cu un agnat al decedatului, au fost modificate corespunzător în favoarea femeilor. Eventual Mazdak a declarat și că fiii născuți din astfel de căsătorii trebuie să fie considerați legitimi și moștenitori ai tatălui natural, nu ai decedatului. Aceste concepte avangardiste au însemnat pentru ortodoxia zoroastrică perturbarea liniei succesoriale și distrugerea familiei și a claselor sociale<sup>19</sup>.

Un alt lucru interesant de remarcat este că Mazdak nu include sclavii în teoriile sale, căci mai mult ca sigur că sursele teologale preluate de Daqiqi și Ferdowsi nu ar fi ratat ocazia de a folosi acest argument împotriva lui. Sclavii sunt în afara legii avestice și a sistemului de castă, iar soarta lor nu a făcut probabil niciodată obiectul preocupărilor apolinice ale profetului.

Din păcate, aceste surse unilaterale, adverse, au fost citate ulterior și de alți exegeți musulmani, care prezintă în general o viziune stereotipică asupra mazdakismului, ignorând dogmatica și concentrându-se exclusiv asupra prelegerilor sale sociale și morale. Astfel, una dintre cele mai complete relatări în acest sens se regăsește la Tha'libi, după cum urmează:

„Mazdak a postulat că Dumnezeu a lăsat mijloacele de subzistență (*arzāq*) pe pământ pentru ca oamenii să le împartă între ei în mod egal, astfel încât nici unul să nu posedeză mai mult decât partea lui; dar oamenii s-au nedreptățit unul pe celălalt și au căutat să se domine reciproc; cei puternici i-au înfrânt pe cei slabi și au intrat în posesiunea exclusivă a animalelor și proprietăților. Este deci absolut necesar să se ia de la bogați pentru a se da săracilor, astfel încât toți să devină egali în avere. Oricine deține proprietate în exces, fie ea femei sau bunuri, nu are mai multe drepturi asupra ei decât altul”<sup>20</sup>.

La rândul său, Tabarī adaugă că aceste fapte erau considerate „acte de pietate care îl mulțumeau pe Dumnezeu și autorul lor era răsplătit de Acesta cu cele mai bune lucruri”<sup>21</sup>.

Ferdowsi însuși detaliază doctrina lui Mazdak destul de puțin dincolo de motivațiile sale socio-economice, poetul acordând înaintea de toate importanță firului epic și

<sup>18</sup> Georges Dumézil, *Mit și epopee*, (București: Ed. Științifică, 1993), 10.

<sup>19</sup> Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. III, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1000.

<sup>20</sup> Tha'alibi, *Histoire de rois des Perses*, trad. H. Zotenberg, (Paris: Paris Imprimerie Nationale, 1900), 599-600.

<sup>21</sup> Tabarī, *The history of al-Tabarī*, Vol. 5, trad. A.V. Popovkin, E. K. Rowson, (Albany: State University of New York Press, 2007), 148-149.

aspectelor prozodice. El menționează doar că în viziunea acestuia oamenii erau întorși de pe calea cea dreaptă de cinci demoni<sup>22</sup>: invidia, mânia, răzbunarea, nevoia și lăcomia, amintind de pentada regatului întunericului din escatologia maniheistă<sup>23</sup>. De altfel, A. Christensen<sup>24</sup> susținea că învățăturile lui Mazdak s-au construit pe baza fundației așezate de Mani și că sistemul lui reprezintă doar o ramură particulară a celui maniheist. Christensen se bazează în afirmațiile sale și pe singurul fragment (presupus) original din scrierile lui Mazdak<sup>25</sup>, o traducere în arabă regăsită în *Kitab al-Milal wa al-Nihal* (*Cartea sectelor și crezurilor*), opera lui Shahrastānī<sup>26</sup>.

Shahrastānī la rândul său citează din al-Warrāq și din alte surse și notează că, asemenea predecesorului său Zardušt, Mazdak credea în două principii, Lumina și Întunericul. Lumina este înzestrată cu sentimente și cunoaștere și acționează conștient și fără constrângere, în timp ce întunericul este ignorant și orb și acționează în mod fortuit, lipsit de scop sau direcție. Amestecul celor două entități este rezultatul unui pur accident, după cum va fi și separarea lor. Spre deosebire de manihei, fascinați de cifra cinci, mazdakiții cred în trei elemente - Apă, Foc și Pământ - din amestecul cărora rezultă Conducătorul Binelui și Conducătorul Răului. Frapantă este aici omisiunea elementului Aer, deoarece conform teoriei mazdeene clasice acesta era inclus în umiditatea materiei primordiale, principiul formator al tuturor lucrurilor. Poate că asemenea unora dintre teosofii islamici, care în general au preluat mult din conceptele speculativității grecești, Mazdak considera Aerul ca fiind un element imperfect sau chiar tarat (*nāqīš*), având în vedere că principalele sale calități, căldura și umiditatea, erau derivate din Eter, respectiv Apă. Ființa Supremă (arhetipul *deus otiosus*) stă pe tronul (*kursi*) său în lumea de sus, într-o oglindire perfectă a lumii de jos; în fața sa stau cele patru puteri (*quwā*): Discernământul (*tamyiz*), Înțelegerea (*fahm*), Conservarea (*hifz*) și Bucuria (*surūr*), exact după cum în fața regelui regilor stau Mōbadān Mōbad (înțeles aici ca Marele Judecător mai degrabă decât ca Marele Preot), Marele Hērbad (Doctor), Conducătorul Armatelor (*sepāhbad*) și Maestrul de Ceremonii (*rāmišgar*). Cele patru puteri guvernează lumea prin șapte viziri interpuși, care își desfășoară activitatea într-un cerc format din douăsprezece forțe spirituale. Cei șapte viziri reprezintă în interpretarea lui Christensen cele șapte planete, deși numele lor, de etimologie medio-persană, sunt parțial defective de puncte diacritice și comportă mai multe interpretări. Aceste nume sunt următoarele<sup>27</sup>:

- I. *sālār* (comandantul), corespunde lui Saturn (*axtarān spāhbedān spāhbed* - comandantul suprem al planetelor)
- II. *pēšgāh* (stăpânul), Jupiter
- III. *pahrwān* (gardianul), Marte
- IV. *frēzwān* (cercetătorul), Soarele
- V. *kārrān* (demnitarul), Venus
- VI. *dastwar* (preotul), Mercur
- VII. *kōdak* (pajul), apare în glosele zoroastrice și sub formularea *barīd-e falak* (mesa-

<sup>22</sup> Ferdowsi, 681.

<sup>23</sup> L. J. R Ort, *Mani. A religio-historical description of his personality*, (Leiden: E.J.Brill, 1967), 135.

<sup>24</sup> Arthur Christensen (1875-1945) orientalist danez interesat cu precădere de spațiul iranian.

<sup>25</sup> F. Altheim, *History of Religions*, Vol. 3, No. 1, (Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

<sup>26</sup> Tāj al-Dīn Abū al-Fath Muhammad ibn `Abd al-Karīm ash-Shahrastānī (1086-1153) istoric persan și unul dintre pionierii cercetării epistemologice a religiilor.

<sup>27</sup> M. Shaki, *The cosmological and cosmogonical teachings of Mazdak*, în *Acta Iranica*, Vol. 25, (Leiden: E.J. Brill, 1985), 535-536.

gerul Soarelui), probabil Luna.

La rândul lor, cele douăsprezece forțe spirituale au fost identificate ca fiind ori cele douăsprezece semne zodiacale, ori acei *bayān-baxtārān* sau *bayān ī nekīh baxtārān* din scolastica ortodoxă mazdeană, zeii care distribuie norocul respectiv toate lucrurile bune. Aceste forțe se grupează în patru seturi de triplete congenerice, începând cu forțele divine, sublime și transcendente și converg, în ordine descrescătoare, spre forțele particulare implicate în existența umană și spre fenomenele naturii <sup>28</sup>:

Dorința	-	Dăruirea	-	Deposedarea
Hrana	-	Consumul	-	Menținerea
Creșterea	-	Generarea	-	Distrugerea
Apariția	-	Dispariția	-	Durata sau Prezervarea

Când cele patru puteri, cu cei șapte viziri și cu cele douăsprezece forțe se reunesc în interiorul unui individ, acesta ascende spre divin (*rabbānī*) și nu trebuie să se mai supună observațiilor religioase. Asemenea unor noțiuni din cabala iudaică (ale cărei prime texte scrise provin din aproximativ aceeași perioadă), Ființa Supremă domnește prin puterea literelor, a căror sumă compune Numele Suprem. Cei care ajung să perceapă aceste litere descoperă cheia către Marele Secret (*al-sirr al-akbar*). Ceilalți sunt meniți a rămâne în beznă, ignoranță și apatie. Shahrastānī folosește verbul *khabt* (a lovi, a nimeri, a se împiedica) pentru maniera în care acționează Întunericul, ceea ce induce ideea că ciocnirea dintre Lumină și Întuneric a fost rezultatul pașilor orbi și șovăitori ai celui din urmă<sup>29</sup>. Mai stranie pare însă formularea că decantarea Luminii de Întuneric depinde de asemenea de șansă, căci acest lucru intră în contradicție cu afirmația că Lumina posedă inteligență și voință proprie și nu lasă loc unui proces de mântuire, care, cel puțin din efectele sale sociale, pare central doctrinei mazdakite.

Teoria lui Christensen că mazdakismul este o emanație obscură a maniheismului pare însă puțin plauzibilă având în vedere că nimic nu confirmă existența unor tendințe anti-somatice în soteriologia lui Mazdak. Mai degrabă, conform diatribelor lui apotropaice, spiritele malefice includeau personificarea unor vicii de sorginte morală care trebuiau anihilate prin eliminarea competiției pentru bunuri și femei; însăși această atitudine umanitară are un caracter fundamental optimist, activ, ireconciliabil cu pesimismul ecleziastic și distant al lui Mani. Se pot eventual remarca anumite reziduuri carpocratice în tezele lui Mazdak. Carpocrații erau o sectă egalitaristă, eclectică, fondată în secolul al II-lea de filozoful gnostic Carpocrates din Alexandria și care a supraviețuit până în secolul al VI-lea. Adepții acestuia îi venerau printre alții pe Zarađuștra, Pitagora și Platon, centrală sistemului lor ontologic fiind ideea de „justiție socială”. Și ei,

<sup>28</sup> Shaki, 539.

<sup>29</sup> Yarshater, 1007.

asemenea lui Mazdak, propovăduiau drepturile egale asupra proprietății și femeilor și visau la o societate ideală, având totodată aceeași atitudine anti-nomică față de legile religioase<sup>30</sup>.

Dincolo de aspectele doctrinare, nu este însă greu de dedus că implementarea efectivă a acestor principii ar fi fost cvasi-imposibilă. Cu siguranță Mazdak a fost forțat să se adapteze situației „din teren” și a emis doar o serie de măsuri paleative, prin care clasele sociale superioare au fost deposedate de anumite privilegii în favoarea celor inferioare. Între acestea s-ar fi putut număra redistribuirea terenurilor agricole, interdicția stocării de bunuri, diminuarea arendeii și a distincțiilor de castă și instituirea unor fonduri publice pentru ajutorarea sărmanilor. Ceea ce este însă mult mai grav, este că el a ordonat abolirea tuturor templelor focului cu excepția a trei dintre acestea, cele mai mari, încercând reformarea structurilor de putere din sânul bisericii zoroastriene și secularizarea proprietăților acesteia<sup>31</sup>.

Aceste reforme fără precedent au avut un dublu impact asupra situației politice și sociale din Imperiul Pers. Fascinat de erudiția și interpretările religioase ale lui Mazdak, Qobad îi acordă susținere necondiționată, în detrimentul mării nobilimi și ierarhilor mazdeeni, ceea ce provoacă nemulțumirea și reacția promptă acestora. În același timp, încurajate de indulgența regală, masele sărace își pierd controlul și atacă fără discriminare hambarele, proprietățile și bunurile aristocrației sau clerului. Situația degenerază până în punctul în care Qobad este forțat să abdice, apoi este întemnițat la Susiana și înlocuit cu fratele său Ğamasp. El reușește însă să scape și se refugiază la foștii săi inamici, hephtaliții, cu ajutorul cărora se reîntoarce pe tronul Persiei în 498, eliminându-și toți oponenții. Dar susținerea hunilor nu vine necondiționat, Qobad fiind obligat să plătească tribut dintr-o vistierie deja epuizată în urma daniilor generoase acordate fără prea multă parcimonie de Mazdak. Inițial regele apelează la împăratul Athanasius I (491-518), cu care avea un *foedus* prin care romanii plăteau stipendii perșilor pentru fortificarea și menținerea așa numitelor *Portae Caucasiae* (Porțile Caucazului), prevenind penetrarea hunilor în zona Armeniei și a provinciilor romane răsăritene. Athanasius speculează însă momentul și-i refuză lui Qobad sprijinul financiar, în speranța că cele două puteri orientale se vor anihila într-un eventual război reciproc<sup>32</sup>. În lipsă de alte opțiuni, șahul se aliază cu hephtaliții și pornește un război împotriva Bizanțului în urma căruia împăratul roman este silit să cedeze și să plătească perșilor sumele datorate. Acest aport financiar nu a reușit însă decât să prelungească agonia unei economii care se zbătea în stare de colaps după gravele tulburări sociale și după recente conflicte externe. Qobad deschide ulterior din nou ostilitățile împotriva Imperiului Roman, odată cu înscăunarea lui Iustinian I (518-527) și cu politica expansionistă a acestuia în bazi-

<sup>30</sup> H. Liboron, *Die karpokratianische Gnosis*, (Leipzig: Vogel, 1938), 16ff.

<sup>31</sup> Yarshater, 999.

<sup>32</sup> B.A. Litvinsky, “The Hephthalite Empire”, în *History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations*, Vol. III, B.A. Litvinsky (ed.), (Paris: UNESCO Publishing, 1996), 140.



nul mesopotamian. Bătrânețea și nesfârșitele războaie îl fac însă pe șah să se distanțeze treptat de teoriile utopice ale lui Mazdak și să acorde o atenție crescândă aspectelor succezionale. Mazdakiții încercau să asigure întăietatea la tron a lui Kāvus, fiul cel mare al regelui și adept al reformelor sociale promovate de sectă<sup>33</sup>, în detrimentul lui Khosrau, fiul cel mic și favoritul acestuia. Susținut însă de teocrația zoroastrică și de protipendada curții imperiale, Khosrau reușește într-un final să-și convingă tatăl să se dezică de erezia socialistă și să-l lase să ia măsuri dure împotriva lui Mazdak și a acoliților săi. Posibil ca până în acest moment mișcarea să-și fi pierdut din entuziasmul euforic inițial și din cauza unei gestionări defectuoase a bunurilor și terenurilor expropriate să-și fi îndepărtat pe mulți dintre admiratorii săi originari, printre care numărându-se și Qobad însuși. Cert este că la finalul vieții sale acesta consimte, deși destul de silnic, să dea satisfacție mediului conservator și să accepte restaurarea stării de fapt de dinaintea abaterii sale de la ortodoxie<sup>34</sup>.

Ferdowsi prezintă declinul și finalul tragic al mișcării lui Mazdak într-un mod destul de fantezist. Khosrau organizează o presupusă dezbatere teologică la care îi invită pe profet și pe liderii grupării sale, pregătindu-le în fapt sfârșitul. Unul dintre marii mobazi aduși de Khosrau îl contestă public pe Mazdak, punctând dur câteva dintre argumentele liniei tradiționaliste și acuzându-l pe acesta de rea intenție și deșertăciune:

1. „Dacă femeile și averile trebuie deținute în comun, cum își va mai recunoaște fiul tatăl și tatăl fiul?”<sup>35</sup> - Poate ar merita menționat aici faptul că tocmai această idee de eliminare a familiei ca celulă de bază a societății și a ștergerii conștiinței de descendență biologică a fost înaintată și de Platon în *Republica*, cu tot atât de mult succes: „soțiile apărătorilor noștri trebuie să fie comune, și copiii lor trebuie să fie comuni, și niciun părinte nu trebuie să-și cunoască propriul copil, și niciun copil propriul părinte”<sup>36</sup>.

2. „Dacă oamenii trebuie să fie egali în această lume, diferențele sociale vor fi neclare; cine va dori să fie un om de rând și cum va fi recunoscută aristocrația?”<sup>37</sup> Ordinea socială este amenințată, deoarece dispare granița dintre conducători și conduși; regatul va intra în colaps dacă este distrusă autoritatea centrală.

3. „Dacă un muncitor de rând și un rege sunt același lucru, când un om moare, cine îi va moșteni bunurile?”<sup>38</sup> Acesta e un mod abil de a sugera că mecanismul succesoral al lui Qobad este periclitat de afilierea sa la cultul lui Mazdak, căci patrimoniul regelui aflat în acest moment la vârsta senectuții (80 de ani) este practic întreg imperiul.

Arhiereul are imediat câștig de cauză și Qobad se îndepărtează „dezgustat” de Mazdak,

---

<sup>33</sup> J. Fück, „Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnī's Chronologie orientalischer Völker”, în *Documenta Islamica Inedita*, (Berlin: Akademie-Verl., 1952), 79.

<sup>34</sup> Yarshater, 1021.

<sup>35</sup> Davis, 683.

<sup>36</sup> Platon, *Republica*, V.457c-d.

<sup>37</sup> Ferdowsi, 683.

<sup>38</sup> Ferdowsi, 683.

a cărui „inimă haină”<sup>39</sup>, așa cum declară, lipsit de orice simpatie, Ferdowsi, „se umple de spaimă și amărăciune”. Qobad îi încredințează pe Mazdak și pe discipolii săi, între care se numărau și „o sută de mii de oameni de condiție bună” (deci probabil *dehqani*), lui Khosrau, lepădându-se complet de învățăturile acestuia. Khosrau îi îngroapă pe toți discipolii lui Mazdak cu capul în jos și cu picioarele afară din pământ, sub forma unei grădini infernale, de un grotesc patologic ce amintește de *katabasis*-ul dantesc, prin care îl plimbă triumfal pe profet înainte de a-l spânzura - tot cu capul în jos (o flagelare tropologică pentru tentativa lui de abrogare a unei ordini universale inviolabile) - și de a-l ucide cu o ploaie de săgeți.

Ulterior se declanșează un val de persecuții și epurări religioase în toate provinciile imperiului, care se repetă odată cu ascensiunea la tron a lui Khosrau. Notele lui Ferdowsi se încheie odată cu martiriul lui Mazdak, iar Christensen susține că penuria de surse sassanide în ceea ce privește mișcarea proto-socialistă constituie dovada unei *damnatio memoriae* aplicat *post factum*, a efortului de a șterge orice urmă a acesteia din analele imperiale, asemenea a ceea ce s-a întâmplat în Egipt după moartea lui Amenhotep al IV-lea. În ciuda acestor acțiuni, se pare totuși că secta a reușit să-și prelungească existența până în perioada califatelor, când dă naștere curentului Khurramit, o adaptare a comunismului primar la revelația islamică. Conform khuramiților toți profeții, dincolo de diferențele religioase și culturale dintre ei, reprezintă același spirit, unitar și indivizibil. Revelația este perpetuă și neîntreruptă, iar cheia către desăvârșire stă în bunătatea și solicitudinea față de ceilalți, în diviziunea resurselor și explorarea hedonistă a simțurilor. Doctrina Khuramită poate fi considerată, la rândul ei, o sursă de informație pentru teoriile originare ale lui Mazdak, însă analiza sa depășește scopul și întinderea alocată lucrării de față.

Relația dintre religie (în forma ei instituționalizată, militantă) și stat este adeseori complicată și variază de la simbioza bicefală a creștinătății apusene, care își atinge apogeul în 1534 cu *Actul de Supremație* al lui Henric al VIII-lea, la disidență și asanare, ca în cazul cultelor mai puțin eficiente în demersul lor socio-politic. Dacă între păgânismul neoplatonic, adepții lui Mazdak și cathari, de exemplu, nu există nici o legătură clară din punct spațio-temporal sau dogmatic, unitatea lor de destin este certă și exprimă aceeași imposibilitate de transplantare a unor speranțe axiologice utopice într-un teren comunitar mult prea stratificat și arid, total nepregătit pentru a susține rodul unor semințe atât de fragile.

---

<sup>39</sup> Ferdowsi, 683.

## Bibliografie

- \*\*\* *Biblia*, București: Editura Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008.
- Altheim, F., *History of Religions*, Vol. 3, No. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Dignas, Beate, Winter, Engelbert, *Rome and Persia in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dumézil, Georges, *Mit și epopee*, București: Ed. Științifică, 1993.
- Ferdowsi, A., *Shahnameh*, trad. Davis, D., New York: Viking, 2006.
- Ferdowsi, A., *Sháhnámá*, trad. Warner, A.G. & Warner E., London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1908.
- Fück, J., „Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Birūnī's Chronologie orientalischer Völker”, în *Documenta Islamica Inedita*, Berlin: Akademie-Verl., 1952.
- Herodot, *The Histories*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Liboron, H., *Die karpokratianische Gnosis*, Leipzig: Vogel, 1938.
- Litvinsky, B. A., “The Hephthalite Empire”, în *History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations*, Vol. III, Paris: UNESCO, 2006.
- Malalas, *Chronographia*, Bonn: F. L. Dindorf, 1831.
- Müller, F. M., *The Sacred Books of the East, Vol. 4 The Zend-Avesta*, Oxford: Clarendon Press, 1880.
- Ort, L. J. R., *Mani. A religio-historical description of his personality*, Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Platon, *Plato in Twelve Volumes, Vol. 5, 6*, trad. Paul Shorey, Cambridge, MA, London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1969.
- Priscus, *Fragments*, Liverpool: R.C. Blockley, 1983.
- Shaki, M., “The cosmological and cosmogonical teachings of Mazdak”, în *Acta Iranica*, Vol. 25, Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Tabarī, *The history of al-Tabarī, Vol. 5*, trad. Popovkin A.V., Rowson E. K., Albany: State University of New York Press, 2007.
- Tha'alibi, *Histoire de rois des Perses*, trad. H. Zotenberg, Paris: Paris Imprimerie Nationale, 1900.
- Vyasa, *Mahabharata*, trad. Ganguli, New Dehli: Munshirm Manoharlal Pub Pvt Ltd., 2004.
- Yarshater, E., *Cambridge History of Iran*, Vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

# Șiismul duodeciman și drama islamică\*

Sergiu-Alexandru Ciutescu \*

\* Articolul este o variantă modificată a capitolului al doilea al lucrării de disertație cu titlul *Șiismul duodeciman și esetica filmului iranian postrevoluționar*, susținută la Universitatea din București, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, în iunie 2014, pentru titlul de master în cadrul programului de Studii Religioase – Texte și Tradiții.

\* Absolvent, Facultatea de Cinematografie și T.V., Universitatea Media, București. Licențiat în Artele Filmului, Facultatea de Arte, Universitatea Hyperion, București. Masterat în Studii Religioase – Texte și Tradiții, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București. Bursier Erasmus al Université de Bourgogne, Lettre et Philosophie, Master Recherche imaginaire et rationalité, septembrie 2013 – ianuarie 2014.

### **Abstract**

The common view held by westerners, regarding the art in Muslim cultures, is that Islam, being a religion that bans any kind of representation of living beings, couldn't allow but the production of aniconic works of art, related to abstract and decorative arts. If this may hold almost true for the Sunni Muslim world, we find that in the Shiite culture, especially in Iran, we come across works of art that represent living beings and even saints. This is possible due to the cult of the Imams, saints and martyrs, informed by a hermeneutics of the Quran that goes beyond the literal meaning of the Holy Book into a world of visions and esoteric knowledge. A way to understand the kind of aesthetic that a Shiite culture presents, in this particular case the Iranian culture, is to look at its theatrical production. The Iranian Passion play, *ta'ziyeh*, is the only indigenous drama the Islamic world ever produced, and it re-enacts the martyrdom of Husayn and his family on the plains of Karbala. We are dealing here not only with a representation of human beings, but also with a representation of Imams and martyrs. What is the purpose of such a performance, what kind of representation we are dealing with here, and how this drama is rooted in the heart of the Shia beliefs, are the questions we address in order to find an answer in the present article.

**Keywords:** Islam, Shia, Quran, martyrdom, aesthetics, passion play, *ta'ziyeh*, mundus imaginalis.

Primul an al istoriei musulmane este anul Hegirei, când Muhammad<sup>1</sup> se vede nevoit să fugă din Mecca spre Yathrib, oraș denumit mai târziu Medina<sup>2</sup>. Viața Profetului era pusă în pericol chiar de șefii tribului Quraysh, care mai apoi vor îmbrățișa islamul și vor produce dinastii califale, precum cea omeiadă sau abbasidă, cu pretenții de legitimitate desăvârșită. Abu Bakr, viitorul prim calif arab, îl urmează pe Muhammad în exil, iar Ali, fiul lui Abu Talib, rămâne în urmă, riscându-și viața, pentru a se asigura că Profetul nu va fi urmărit<sup>3</sup>. Acesta e doar un episod ce descrie devoțiunea lui Ali față de Muhammad și dragostea dintre ei. De altfel, Ali este nu numai vărul mai tânăr al Profetului, dar și ginerele acestuia, soția lui fiind iubita fiică a lui Muhammad, Fatima al-Zahra (cea Strălucitoare). Atât șiiții, cât și sunniții sunt de acord asupra rolului im-

---

<sup>1</sup> Transliterarea numelor și cuvintelor din persană și arabă, care nu s-au încetățenit în limba română, s-a făcut după standardul de romanizare ALA-LC. Pentru cele care se găsesc în limba română, am preluat forma cea mai întrebuițată, dar chiar și aici, am preferat Muhammad în loc de Mahomed din motive de exactitate.

<sup>2</sup> Data Hegirei corespunde lunii iunie a anului 622 din calendarul gregorian și a fost acceptată ca dată de început pentru calendarul musulmanilor de al doilea calif, Umar ('Umar b. al-Khattab).

<sup>3</sup> Allamah Sayyed Muhammad Husayn Tabatabai, *Shi'ite Islam*, trad. și ed. Seyyed Hossein Nasr, (New York: State University of New York Press, 1975), 35.

portant jucat de Ali în consolidarea islamului. Comandant strălucit de oști, orator talentat, cunoscător prin excelență al *Coranului* și al ezoterismului islamic, Ali era mereu alături de Muhammad, iar acesta din urmă îi destăinuia învățăturile cele mai ascunse despre adevărata religie. Astfel, din perspectivă religioasă, ginerele Profetului este o personalitate de primă importanță pentru întreaga comunitate musulmană. Dar puterea temporală nu se împacă mereu cu puterea spirituală. Deși există tradiții care vorbesc despre transmiterea directă a conducerii comunității musulmane de la Muhammad la Ali, cea mai însemnată referindu-se la episodul de la Ghadir Khumm<sup>4</sup>, Ali a fost ales abia al patrulea în funcția de calif, după Abu Bakr, Umar și Usman. Problema succesiunii califale va adânci și va cristaliza separația dintre partizanii lui Ali, șiiții, și majoritatea musulmanilor care se vor numi, ca un răspuns, sunniți, adică cei care acceptă *sunnah*.

În paginile următoare vom expune trăsăturile generale ale šiismului duodeciman, ne vom opri asupra imamologiei, vom prezenta concepțiile despre *mundus imaginalis* (*'ālam al-mithāl*) și vom încheia cu analiza dramei de sorginte religioasă *ta'ziyeh*, definitorie pentru etosul šiit.

## I. Preliminarii

După moartea lui Muhammad, Abu Bakr, companionul și socrul Profetului, a fost ales calif. Deși susținut de apropiați pentru a ridica pretenții la funcția de conducere, Ali, ginerele Profetului, va deveni calif abia după Abu Bakr, Umar și Usman. Între timp, separația dintre partidul lui Ali (*shī'ah* înseamnă partid sau facțiune) și autoritățile vremii se cristaliza<sup>5</sup>.

Șiiții se îndepărtează radical de majoritatea sunnită după asasinarea lui Husayn, fiul lui Ali, în deșertul din apropierea localității Karbala, în anul 61 după Hegira (680 d. Hr.), în ziua de Așura a lunii Muharram. Marginalizați și tratați cu suspiciune, majoritatea šiitilor preferau să-și disimuleze credințele, acest lucru devenind o altă caracteristică specifică lor, ce poartă numele de *taqiya*<sup>6</sup>. Aceasta e o practică permisă credinciosului šiit atunci când se află într-o situație în care, din cauza nedisimulării credinței, și-ar putea pierde viața (aceiași termen desemnează și ascunderea adevărilor ezoterice față de cei care nu le-ar putea înțelege). Sunniții o privesc cu neîncredere, deși *Coranul* o acreditează<sup>7</sup>. Insuccesul politic al lui Ali (precum al celor mai mulți dintre imamii descendenți) e pus de šiități pe seama misiunii cu care ar fi fost investit acesta chiar de Muhammad, și care vizează îndrumarea spirituală a musulmanului și cultivarea laturii ezoterice a islamului. Martiriul lui Husayn e văzut în aceeași lumină: chiar dacă știau că vor fi martirizați la Karbala, Husayn și companionii săi au continuat lupta pentru a revitalizeza islamul, ce slăbise după moartea Profetului odată cu venirea unor necredincioși

<sup>4</sup> Tabatabai, 35.

<sup>5</sup> Pentru cauzele separației dintre šiități și sunniți, din perspectivă šiită, vezi Tabatabai, 35-43.

<sup>6</sup> Tabatabai, 198-200.

<sup>7</sup> *Coranul* 16: 106 și 115.



la conducerea comunității (*ummah*), prin propriul sacrificiu. În acest masacru, alizii vor vedea tragedia fondatoare a islamului šiit, Husayn devenind martirul prin excelență. Caracterul sacrificiului său e exemplar și iluminator. Cultul martirilor va fi o caracteristică definitorie a šiismului<sup>8</sup>.

Ali e recunoscut de toți musulmanii ca deținător al secretelor credinței, cunoscător al fundamentelor adevăratei religii, cu puteri vizionare și un talent oratoric extraordinar, fiind considerat și fondatorul gramaticii arabe<sup>9</sup>. Conform tradiției, orice verset din *Coran* are un sens aparent, deci exoteric (*zāhir*) și unul ascuns, ezoteric (*bātin*), care poate fi cunoscut doar prin intermediul imamului. Înclinația šiiților de a citi *Coranul* în mod ezoteric a permis asimilarea unor influențe alogene care au dat naștere mai multor secte. Astfel, în primele veacuri ale islamului, existau mai multe curente šiite care se revendicau toate de la Ali și care recunoșteau martiriul lui Husayn, dar dezvoltau mai departe credințe din ce în ce mai eretice, influențate de idei străine islamului precum antropomorfismul lui Dumnezeu, transmigrația sufletului, pogorârea divinului între oameni, ocultăția și revenirea imamului (care va avea o înrâurire specială asupra šiismului duodeciman) și puterea de schimbare a voinței divine<sup>10</sup>. Până în secolul al X-lea se formează trei mari grupări în islamul šiit: *zaydiyya* (care recunosc cinci imami, ultimul fiind Zayd bin 'Alī), *ismā'īliyya* (ismailiții, care recunosc șapte imami, ultimul fiind Ismā'īl) și *ithnā-'ashariyya* (duodecimani, care recunosc toți cei doisprezece imami šiiți, ultimul fiind Imamul ascuns, Muhammad al-Mahdī)<sup>11</sup>.

## II. Trăsături generale ale šiismului duodeciman

Pentru šiiții primelor secole, Ali era singurul care deținea o versiune completă a revelației după moartea lui Muhammad. Acesta compilase *Coranul* în primele șase luni de la înscăunarea lui Abu Bakr. La doi ani după preluarea Califatului, Abu Bakr a comandat și el compilarea *Coranului* și această variantă e cea care s-a păstrat până în zilele noastre<sup>12</sup>. *Coranul* nealterat al lui Ali era de trei ori mai voluminos decât compilația lui Abu Bakr și descria toate misterele cerului și ale pământului, evenimentele trecute, prezente și viitoare. Amenințat cu distrugerea, *Coranul* a fost ascuns de Ali și transmis în secret din imam în imam, până când va fi adus la sfârșitul veacurilor de Imamul ascuns, alături de revelațiile complete ale celorlalte religii ale cărții, cum sunt percepute iudaismul, creștinismul și, uneori, zoroastrismul<sup>13</sup>. În primele secole ale islamului, šiiții au continuat să creadă că primii trei califi au cenzurat *Coranul*, dând astfel mai multă

<sup>8</sup> Geneviève Gobillot, *Les Chiïtes*, (Anvers: Éditions Brepols, 1998), 16-17.

<sup>9</sup> Gobillot, 14-15.

<sup>10</sup> Momen, 71.

<sup>11</sup> Momen, 220. Pentru genealogia imamilor și a sectelor šiite, vezi Gobillot, 214 și Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?* (Paris: Fayard, 2004), 76. Pentru prezențări mai extinse ale šiismului duodeciman și ismailit, vezi Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, (Paris: Gallimard, 1986), 60-114, respectiv 115-154.

<sup>12</sup> Tabatabai, 42-43.

<sup>13</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 90-91 și 113-115.

importanță *ḥadīth*-urilor. Dar, după instaurarea dinastiei šiite a buyizilor, în secolul al X-lea, legitimitatea și integralitatea cărții sacre au fost acceptate, iar în islamul šiit duodeciman nu s-a mai ridicat această problemă<sup>14</sup>.

Pentru toți musulmanii, după *Coran*, *ḥadīth*-urile sunt cele mai importante surse ale Legii (*sharī'ah*) și ale Căii spirituale (*tarīqah*), iar fără *ḥadīth*, mare parte din *Coran* ar fi de neînțeles. În sprijinul unei interpretări corecte vine și *sunnah*, care prezintă modul de viață al Profetului<sup>15</sup>. Șiții susțin că *ḥadīth*-urile sau *sunnah*, deși sunt surse demne de încredere, nu pot abroga *Coranul*, singurul care poate face aceasta fiind doar *Coranul* însuși. *Sunnah* poate fi însă abrogată de *Coran* sau de ea însăși. Sunniții consideră *Coranul* necreat, dar šiții resping această idee pentru că vine în contradicție flagrantă cu afirmarea unității și unicității lui Dumnezeu (*tawḥīd*): nu pot exista două realități eterne – Dumnezeu și *Coranul*<sup>16</sup>.

Fiindcă orice verset coranic are un sens exoteric (*zāhir*) și unul ezoteric (*bātin*), acesta din urmă având până la șapte sensuri ascunse, înțelegerea Cărții sfinte se face doar printr-un comentariu de profunzime, printr-o exegeză simbolică (*ta'wīl*), care e specialitatea Imamului<sup>17</sup>. Bineînțeles, Ali este primul Imam, care a primit cunoașterea direct de la Muhammad și care a inițiat lanțul de transmisie către ceilalți unsprezece Imami. Fiecare dintre aceștia a subliniat ezoterismul învățaturii pe care o predică și dificultatea sensurilor ascunse. Ja'far al-Șādiq, al șaselea Imam și cel care a creat școala de jurisprudență oficială a duodecimanilor, *ja'fari*, spunea că învățătura Imamilor vizează exotericul, ezotericul și ezotericul ezotericului; astfel, šiismul se prezintă ca o uriașă hermeneutică spirituală a Cărții sfinte<sup>18</sup>.

Lângă unitatea și unicitatea lui Dumnezeu (*tawḥīd*), Profetie (*nabuwwa*) și Înviere (*ma'ād*), acceptate și de sunniți, šiții așază alte două elemente esențiale ale religiei: Dreptatea divină (*'adl*), care se datorează credinței că acțiunile omului sunt volitive, și Imamatul (*imāma*), care permite adevărata înțelegere a Revelației<sup>19</sup>. Persoana Imamului se află în centrul šiismului duodeciman, la fel cum cea a profetului se află în centrul oricărei religii revelate. Dar funcțiile Imamului nu se suprapun peste cele ale profetului, ci le completează: profetul este mesagerul literiei, iar Imamul cel al spiritului<sup>20</sup>.

## II.1. Imamologia

Pentru toți musulmanii, *Coranul* revelat de Dumnezeu lui Muhammad este o dovadă a existenței, milei și puterii divinității; pentru šiții duodecimani, mai există și

<sup>14</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 93-97.

<sup>15</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, ed. revizuită, (Chicago: ABC International Group, 2000), 75.

<sup>16</sup> Gobillot, 50-55.

<sup>17</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 146-147.

<sup>18</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 99-100.

<sup>19</sup> Momen, 177-178; vezi și Amir-Moezzi, Jambet, 99.

<sup>20</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 42.

alte probe, unele vii: cei doisprezece Imami<sup>21</sup>. Misiunea profetului este de a face cunoscută poporului voința lui Dumnezeu și de a-l ghida spre respectarea acesteia. Musulmanii sunniți consideră ambele misiuni încheiate odată cu moartea lui Muhammad, Peceta Profetilor. Șiiții, în schimb, consideră că misiunea de a ghida poporul către Dumnezeu, a fost transmisă de Muhammad lui Ali, care a transmis-o mai departe succesorului său, acest proces repetându-se până la ultimul Imam, cel ascuns. Succesiunea Imamului se face prin numire și genealogie, și există zece semne particulare care îl disting<sup>22</sup>. Pământul nu poate rămâne nicio clipă fără un Imam care să ghideze inimile credincioșilor spre adevărul divin. De aceea, deși nu e vizibil, Imamul ascuns, care trăiește miraculos de secole, lucrează în lume și e de găsit în inimile șiiților devotați.

Odată cu misiunea lui Muhammad se încheie ciclul profeției, dar se deschide ciclul misiunii sacre a Imamilor, *walāyah*. Acest termen are un dublu înțeles în šiism: (1) desemnează ghidarea temporală și spirituală a credincioșilor, deci e o putere sacră dată de Dumnezeu Imamilor și se traduce prin „prietenie”, „proximitate” sau „alianță” cu Dumnezeu; (2) desemnează loialitatea și dragostea credincioșilor față de Imam, sau a discipolului față de maestrul care îl inițiază în misterele šiismului<sup>23</sup>. *Walāyah* e un concept vast care oferă cheia înțelegerii stâlpilor de credință în islamul šiit. Un *ḥadīth* atribuit Profetului spune că cel care recunoaște și acceptă *walāyah* Imamilor e un adevărat credincios<sup>24</sup>. De aceea, profesiunea de credință (*shahādah*) a șiiților conține o a treia propoziție pe lângă „nu există dumnezeu în afară de Dumnezeu și Muhammad este profetul lui Dumnezeu” (*lā 'ilāha 'il 'allāh wa muḥammadun rasūlu-llāh*): „și Ali este prietenul (*walī*) lui Dumnezeu” (*wa 'alīyyun walīyyu-llāh*)<sup>25</sup>. Totuși, duodecimarii se străduiesc să mențină un echilibru între funcția profetului și cea a imamului, pentru a nu cădea în excese eretice<sup>26</sup>.

Există o continuitate de esență între imami și credincioși fiindcă Muhammad, Fatima și cei doisprezece Imami sunt considerați a fi o lumină creată de Dumnezeu înainte de orice, o lumină din care a fost creată apoi întreaga lume. Lumina lui Dumnezeu se pogoară asupra tuturor profetilor, dar cei 14 imaculați (cei 12 imami, Muhammad și Fatima) sunt o materializare a luminii divine și rugăciunile personale ale șiiților se îndreaptă către ei, ca spre niște mijlocitori<sup>27</sup>. Imamul interior se găsește în inima credinciosului și poate fi contemplat prin concentrare asupra zonei inimii, care e locul de întâlnire a discipolului cu maestrul și cu lumina divină<sup>28</sup>. Al-Mahdī va aduce la sfârșitul timpurilor o știință care va permite fiecărui om să înțeleagă Revelația divină.

<sup>21</sup> Gobillot, 59.

<sup>22</sup> Momen, 147-148. Pentru semnele distinctive ale Imamului, vezi. Gobillot, 84.

<sup>23</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 131-133.

<sup>24</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 137.

<sup>25</sup> Nasr, 282.

<sup>26</sup> Pentru funcțiile profetului și ale Imamului, vezi Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 69-85.

<sup>27</sup> Momen, 148-149 și 235.

<sup>28</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 119 și 234-139.

Pentru šiīți, al-Mahdī este cel de-al doisprezecelea Imam, cel ascuns, Muhammad, fiul lui al-ʿAskarī<sup>29</sup>. Venirea sa va a fi anunțată de cinci semne, iar Christos, ceilalți profeți, Husayn și martirii de la Karbala îl vor însoți<sup>30</sup>. În anul 329 după Hegira (941 d. Hr.), ultimul imam a intrat în Marea Ocultație la Sāmarrā.

Justiția religioasă și pedepsele legale, colectarea taxelor religioase, războiul sfânt și conducerea rugăciunilor colective în zilele de vineri sunt prerogativele exclusive ale imamului. Cum acesta se află în Marea Ocultație, nu le poate exercita exoteric, ci doar ezoteric, în inima credinciosului. Pentru împlinirea părții exoterice s-a dezvoltat aparatul doctorilor Legii, *'ulama*, care a preluat unele dintre sarcinile imamilor, amplificându-și astfel puterea și importanța<sup>31</sup>.

## II.2. *Mundus imaginalis*

Sintagma *mundus imaginalis* e creionată de Henry Corbin în cercetările sale asupra filozofiei iluminționiste orientale (*ishrāqī*), pentru a desemna acea lume intermediară care permite spiritualizarea formelor materiale și materializarea celor intelectuale prin intermediul imaginației active care generează simboluri<sup>32</sup>. Doar prin analogie această stare de existență poate fi comparată cu o lume a imaginilor arhetipale (*'ālam al-mithāl*) sau cu un ținut de nicăieri (*nā-kojā-ābād*), unde se găsesc orașele mistice Jābalqā, Jābarsā și Hūrqalya. Ideea unui istm care desparte sau leagă transcendentul de lumea sensibilă apare și la Ibn Sīnā cu noțiunea de *barzarkh* (care pentru šiīți înseamnă și un loc unde sufletele sunt purificate pentru o eventuală urcare în rai)<sup>33</sup>. Dar Suhrawardī e cel care dezvoltă o întreagă filozofie în această direcție, filozofia *ishrāqī*<sup>34</sup>. Conform scrierilor sale, există trei lumi: *Jabarūt*: lumea inteligențelor pure, ce poate fi percepută cu ajutorul facultății intelectuale și corespunde, la scară umană, spiritului; *Malakūt*: lumea suprasensibilă a sufletelor angelice care poate fi percepută prin intermediul facultății imaginației active și corespunde sufletului omenesc; *Molk*: lumea fizică, sensibilă, care se împarte la rândul ei în lumea siderală, guvernată de Sufletele Sferelor și lumea terestră cu materie grosieră, guvernată de sufletele omenești; lumea fizică poate fi percepută cu ajutorul sensibilității și corespunde trupului<sup>35</sup>.

*Malakūt* denumește acea lume intermediară, cu un statut ontologic asemănător celui al unei imagini reflectate în oglindă, unde se desfășoară trans-istoria, unde rezidă arhanghelii, unde va avea loc învierea și unde fiecare om își clădește un Paradis sau un Infern. Profeții au acces la această lume prin puterea lor imaginativă; de aici își primesc

<sup>29</sup> Gobillot, 56.

<sup>30</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 112-113 și Momen, 168-170.

<sup>31</sup> Amir-Moezzi, Jambet, 207-216.

<sup>32</sup> Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran shī'ite*, (ed. a 2-a revizuită, Paris: Buchet/Chastel, 1979), 10.

<sup>33</sup> Momen, 233.

<sup>34</sup> Vezi mai pe larg, Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 285-305.

<sup>35</sup> Henry Corbin, "Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal", trad. Ruth Horine, *Spring 1972*, (Zürich), 5 și Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, 10.

revelațiile, care sunt mai clare și mai puternice cu cât oglinda în care se reflectă are un indice mai mare de reflexie, deci cu cât imaginația activă a profetului e mai puternică. Însă imaginația activă e și o imaginație creatoare, căci orice apariție imaginală e livrată printr-o creație simbolică a imaginației. Formele arhetipale ar rămâne de necunoscut fără puterea imaginației de a le reda prin simboluri<sup>36</sup>. Lumea imaginală nu trebuie confundată cu o lume a imaginației, adică a fanteziei, și nici cu o lume utopică. *Mundus imaginalis* e la fel de reală, din punct de vedere ontologic, ca lumea sensibilă. Altfel, toate sentimentele și construcțiile noastre mentale ar fi doar metafore, fără suport real<sup>37</sup>.

Molla Sadrā elaborează și el o schemă a manifestării divinului ce repetă cele trei registre descrise de Suhravardī, dar așază deasupra lor esența divină insondabilă (*Lāhūt*)<sup>38</sup>. Pentru adepții școlii *shaykhī*, care se inspiră din filozofia lui Molla Sadrā și a Școlii din Isfahan, orice corp din lumea materială are un dublu în lumea imaginală, unde rezidă și imamul ascuns. Credinciosul poate intra în contact cu el prin puterea sa imaginativă<sup>39</sup>.

Henry Corbin extrage două postulate pe care le implică buna funcționare a teoriei imaginației active: (1) imaginația trebuie să fie o facultate pur spirituală<sup>40</sup>; (2) imaginația trebuie să fie o putere cognitivă care să permită o cunoaștere adevărată<sup>41</sup>. Din primul postulat rezultă că, după moarte, imaginația activă rămâne a sufletului și funcționează la capacitate maximă, iar din al doilea postulat reiese rolul salvator al imaginației active. Tocmai această posibilitate de eliberare prin cunoașterea adevărată pe care o permite imaginația activă este subliniată de Suhravardī în povestirile sale mistice. Un exemplu grăitor în acest sens e *Povestirea Arhanghelului împurpurat*, care descrie întâlnirea și dialogul dintre un șoim evadat din captivitate și un înger<sup>42</sup>. Acesta din urmă îi indică drumul spre libertate, adică spre revenirea acasă, descriindu-i topografia mistică în care va urma să se miște și etapele inițiatice pe care va trebui să le promoveze. Avem de a face cu simboluri preluate din mitologia Iranului preislamic (lucru caracteristic filozofilor *ishrāqiyūn*), însă transfigurate în scop gnoseologic, cum se întâmplă în toate povestirile lui Suhravardī. Astfel, tărâmul de dincolo de muntele Qāf este *nā-kojā-ābād*, iar îngerul e o prezență materializată prin puterea imaginației creatoare, care îi descrie șoimului sensul existenței și îi aduce astfel eliberarea.

---

<sup>36</sup> Corbin, "Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal", 10-11. Trebuie subliniată diferența dintre alegorie și simbol: dacă prima e un mod de a exprima ceva care se poate exprima și la modul propriu, simbolul exprimă ceva în singurul mod în care acel lucru poate fi exprimat. Alegoria e un travesti, iar simbolul un fenomen primordial care nu se poate manifesta altfel.

<sup>37</sup> Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, 26.

<sup>38</sup> Souād Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, (Paris: CNRS Éditions, 2010), 282-283.

<sup>39</sup> Momen, 227.

<sup>40</sup> Corbin, "Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal", 9.

<sup>41</sup> Corbin, "Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal", 10.

<sup>42</sup> Vezi „Le récit de l'Archange empourpré”, în Suhravardī, *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, trad. Henry Corbin, (Paris: Fayard, 1976), 193-220.

### III. *Ta'zīyeh*: oglinda lumii imaginale

În Iranul islamic, reprezentarea figurativă a fost introdusă în timpul dinastiei samanide, în secolul al X-lea, sub influența picturii chineze, de la care a preluat câteva caracteristici estetice, mai ales în reprezentarea fizionomiei și a decorului. Pictura persană nu a fost interzisă decât în moschei și pe manuscrisele *Coranului*, fapt care își păstrează valabilitatea până astăzi. Multe reprezentări de sorginte șiită se regăsesc în miniaturile din perioada turcomanilor iranizați, din secolul al XV-lea<sup>43</sup>. Felul cum sunt desenate turbanele în picturile din perioada safavizior indică apartenența acestora la šiism. Pe lângă culoarea roșie, care e specifică ordinului *safaviyya* și pentru care safavizii erau numiți și *qizilbāsh* („capete roșii”), turbanul lui Shaykh Heydar are douăsprezece pliuri care simbolizează Imami duodecimanilor. Acest model va fi preluat de urmașii săi<sup>44</sup>. Picturile murale de la Imāmzādeh Zayd din Isfahan, realizate în secolul al XVII-lea, descriu episoade din patimile lui Husayn la Karbala<sup>45</sup>. Asemenea picturi sunt folosite, de obicei, și cu ocazia evenimentelor publice care constau în recitarea vieților, faptelor și suferințelor imamilor și martirilor, și care constituie o expresie a religiozității šiite ce se numește *rowzeh-khānī*. Poveștile, narate cu mare talent de un improvizator numit *rowzeh-khān*, erau în general extrase dintr-o carte numită *Grădina martirilor* (*Rowzatu'l shuhadā*), scrisă în persană, și care circula de la începutul secolului al XV-lea printre šiiti. Spre deosebire de ceremoniile de Muharram *sinehzani*, acestea erau staționare<sup>46</sup>. Pentru audiențele masculine, naratorul era un bărbat, iar pentru cele feminine, o femeie. Timp de două secole și jumătate, aceste două expresii religioase populare – ceremoniile de Muharram și recitalurile *rowzeh* – au existat independent, dar la mijlocul secolului al XVIII-lea au fuzionat și au dat naștere teatrului *ta'zīyeh*<sup>47</sup>.

#### III.1. Considerente generale

Devoțiunea pe care musulmanii šiiti o au față de imami, iar în mod special față de Husayn și de martirii de la Karbala, a dat naștere unei forme teatrale tradiționale, cu rădăcini profund religioase, numită *ta'zīyeh*. Cuvântul *ta'zīyeh* înseamnă „doliu”, „consolare”, „expresie de simpatie.” Reprezentația cu acest nume își are originile în procesiunile de Muharram ce comemorează martiriul lui Husayn și a însoțitorilor lui la Karbala<sup>48</sup>. Tradiția spune că plângerile curajoase ale surorii imamului Husayn, Zaynab, ce se afla în captivitate și repovestea neîncetat evenimentele de la Karbala, a inițiat ceremoniile de Muharram, din care s-au dezvoltat, cu timpul, reprezentațiile *ta'zīyeh*<sup>49</sup>. Acest ma-

<sup>43</sup> Gobillot, 124-125.

<sup>44</sup> Gobillot, 127.

<sup>45</sup> Gobillot, 129-132.

<sup>46</sup> Peter J. Chelkowi, “Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran”, în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 3. Vezi și Gobillot, 114-115.

<sup>47</sup> Chelkowi, “Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran”, 4.

<sup>48</sup> Chelkowi, “Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran”, 1-3

<sup>49</sup> Mary Elaine Hegland, “Flagellation and Fundamentalism”, în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and*



sacru rămâne tema centrală a pieselor *ta'ziyeh*, chiar dacă în timp se dezvoltă episoade adiacente sau se desprind piese cu subiecte diverse (de dragoste, eroice, istorice) care intră în genul *gushesh*, și ajung să nu mai aibă nimic în comun cu *ta'ziyeh*, lipsindu-le tematica religioasă și fiind jucate în afara lunii de Muharram, cu diverse ocazii<sup>50</sup>. Dramele *ta'ziyeh* pot prezenta evenimente istorice, fabule sau o combinație între cele două, cum este cel mai adesea cazul<sup>51</sup>. Prin analiza versificației, rimei și limbajului folosit în aceste piese, se poate concluziona că materialul din care sunt compuse e preluat din surse literare disparate puse în formă dramatică, de cele mai multe ori, de autori anonimi. Aceste surse pot proveni din perioada safavidă sau chiar dinainte<sup>52</sup>.

*Ta'ziyeh*, ca și celelalte ceremonii de Muharram, e un eveniment la care participă întreaga comunitate de credincioși. Fiecare individ poate contribui la reprezentație, dacă nu ca interpret, atunci cu obiecte de recuzită sau cu servicii, în funcție de mijloacele sale, fiindcă *ta'ziyeh* e un mijloc de eliberare prin orice formă de participare la evenimentele de la Karbala<sup>53</sup>. Ceremoniile de Muharram au un efect puternic din punct de vedere psihologic și emoțional fiindcă permit o efuziune de sentimente care altfel sunt ținute în frâu de conduita pe care o reclamă cultura și societatea iraniană. Fiecare își poate deplânge suferințele proprii alături de cele ale martirilor<sup>54</sup>. Totuși, reprezentațiile *ta'ziyeh* nu sunt dedicate exclusiv musulmanilor șiiți, deși dimensiunea lor religioasă e definitorie. În auditoriu se pot afla și persoane de altă confesiune, ba pot chiar participa pe scenă, în rolul vreunui ambasador străin. Există cazuri în care străinii, deși nu sunt la curent și nu înțeleg tot ce se petrece pe scenă, răspund cu o emoție foarte puternică<sup>55</sup>.

Femeilor nu le este permis să joace în piesele *ta'ziyeh*, deși există roluri feminine, care sunt interpretate de bărbați sau băieți tineri, sub vălul obligatoriu. Însă femeile participă activ la reprezentație din public, pentru că și publicul este un personaj, de multe ori intervenind în dialog direct cu interpreții și răspunzând la indicațiile regizorilor. Au existat totuși reprezentații *ta'ziyeh* exclusiv pentru femei, în care femeile jucau toate rolurile și compuneau audiența. Eunucii le ajutau la munca de producție. Aceste reprezentații, în general cu personaje principale feminine, nu erau la fel de tradiționale precum cele clasice, și se desfășurau la curtea prințeselor sau a femeilor bogate din clasa

---

*Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 339.

<sup>50</sup> Anayatullah Shahidi, "Literary and musical Developments in the *Ta'ziyeh*", în *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 55.

<sup>51</sup> Shahidi, 41.

<sup>52</sup> L.P. Elwell-Sutton, "The Literary Sources of the *Ta'ziyeh*", în *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 167-181.

<sup>53</sup> Chelkowsi, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 7-8.

<sup>54</sup> Janet Afary, "Shi'ite Narratives of Karbala", în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 205-206.

<sup>55</sup> William O. Beeman și Mohammad B. Ghaffari, "Acting Style and Actor Training in *Ta'ziyeh*", în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 80.

nobilă. Pe la jumătatea anilor 1920 s-a renunțat la ele<sup>56</sup>.

Deși profund islamică, *ta'ziyeh* e o formă de teatru specific iraniană, modelându-și expresia după contextul istoric, social, politic și cultural în care se desfășoară<sup>57</sup>. Faptul că Iran e singura țară musulmană unde s-a dezvoltat o formă de teatru islamic poate fi pus pe seama atracției iraniilor față de reprezentări figurative, în ciuda interdicțiilor religioase, sau poate grație šiismului care populează distanța dintre divinitatea transcendentă și lumea cu figurile imamilor. Trebuie luată în seamă și bogata literatură laică (precum epopeea *Shāhnāme*)<sup>58</sup>. Și în mediile sunnite persane existau reprezentații scenice, cum sunt teatrul umbrelor (*khiyal-bazi*) și teatrul de păpuși (*lu'bat-bazi*), ce narau comedii cu un sâmbure religios, dar care nu s-au dezvoltat și nu sunt reprezentative<sup>59</sup>.

Clădirile unde obișnuiau să se desfășoare pisele *ta'ziyeh* purtau denumirea de *takiyeh*, deși aceste construcții preced reprezentațiile dramei, fiind inițial centre de adunare ale sufiților<sup>60</sup>. Existau mai multe asemenea clădiri în orașele importante ale Iranului, dar, pentru că reprezentațiile *ta'ziyeh* nu aspiră la realism, ci caută mereu să creeze un univers simbolic, orice spațiu poate fi transformat în scenă. Acest lucru se întâmplă astăzi în mediile rurale sau în cartierele din orașe, de obicei în jurul moscheilor sau în curțile interioare ale clădirilor<sup>61</sup>. Clericii preferau recitalurile *rowzeh* reprezentațiilor *ta'ziyeh*, deși în perioada de glorie a acestora din urmă, adică după anul 1860, se găseau în unele orașe iraniene un număr important de construcții *takiyeh*, uneori depășindu-l pe cel al moscheilor, băilor sau instituțiilor de studiu (*madrasah*), așa cum era cazul orașului Rašt<sup>62</sup>.

În epoca și sub patronajul lui Nasser al-Din Șah (1848-1896), *ta'ziyeh* a atins cea mai mare dezvoltare<sup>63</sup>. În această perioadă, în Teheran se construiește somptuosul Takiyeh Dowlat, de inspirație occidentală. De altfel, teatrul *ta'ziyeh* începuse să se dezvolte odată cu revenirea în țară a călătorilor iranieni din Occident, în perioada de după Revoluția Franceză<sup>64</sup>. Nu se poate spune că misiunile persane din Europa sau vreun oficial străin venit la curtea Șahului au adus interesul pentru teatru în Iran, ci e posibil

<sup>56</sup> Negar Mottahedeh, "Karbala Drag Kings and Queens", în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 160-164.

<sup>57</sup> Chelkowsi, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 1.

<sup>58</sup> Chelkowsi, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 4.

<sup>59</sup> Mayel Baktash, "Ta'ziyeh and its Philosophy", în *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 101.

<sup>60</sup> Muhammad Ja'far Mahjub, "The Effect of European Theatre and the Influence of Its Theatrical Methods Upon Ta'ziyeh", în *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 150.

<sup>61</sup> Mohammad Reza Khaki, "Identification and Analysis of the Scenic Space in Traditional Iranian Theatre", în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 105.

<sup>62</sup> Samuel R. Peterson, "The Ta'ziyeh and Related Arts", în *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 72.

<sup>63</sup> Chelkowsi, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 6.

<sup>64</sup> Chelkowsi, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 145.

ca tocmai aceste misiuni să fi fost rezultatul fascinației prinților pentru *ta'zīyeh*, căutând prin acestea să-i întărească expresia cu elemente de inspirație occidentală, mai ales din dramele creștine ale patimilor<sup>65</sup>. Totuși, influența europeană va fi redusă în ce privește estetica acestor reprezentații, după cum vom vedea.

### III.2. Atitudinea doctorilor Legii

Există un *ḥadīth* care îndreptățește comemorarea și deplângerea martiriului de la Karbala, și care spune că oricine plânge pentru Husayn sau îi îndeamnă pe alții să o facă, va intra pe drept în Paradis<sup>66</sup>. Chiar dacă, în general, autoritățile religioase condamnau orice reprezentare a sfinților șiiți, *ta'zīyeh* era tot mai iubit de public și se dezvoltă cu rapiditate. Perioada în care aveau loc reprezentațiile s-a extins dincolo de primele zile ale lunii Muharram, până la finele lunii următoare. Tot cererea publicului a făcut ca asemenea reprezentații să aibă loc și cu ocazia sărbătorilor sau a evenimentelor importante, din care cauză se remarcă o secularizare a tematicii pieselor, deși centrul rămâne tot tragedia de la Karbala<sup>67</sup>.

În această perioadă, când popularitatea reprezentațiilor *ta'zīyeh* era în creștere neîncetată, atitudinea teologilor șiiți (*'ulama*) cu privire la interpretarea rolurilor sfinților martiri de la Karbala s-a concretizat într-o *fatwā* (decizie religioasă) prin care drama martirilor a fost recunoscută ca legitimă. Teologul Mirza Abul-Qasem Qummi a scris în cartea sa, *Jāmi' al-Shatāt*, publicată în 1234 după Hegira (1818-1819 d. Hr.), de ce trebuie permise și încurajate reprezentațiile *ta'zīyeh*, argumentând inteligent și subtil în favoarea unei interpretări care trebuie să nu urmărească o uzurpare a sfinților, ci o comemorare și o simbolizare a lor<sup>68</sup>. Toleranța reprezentării personajelor sacre este un lucru specific iraniienilor, în restul lumii musulmane fiind interzisă și considerată o erezie<sup>69</sup>. În casele persane putem întâlni portrete ale imamilor, mai ales ale lui Husayn, pentru că, în timp ce *'ulama* își îndreaptă privirile spre Ali, acesta fiind exemplul perfect al intelectualului și al dreptului judecător, masele de credincioși șiiți arată o devoțiune specială pentru Husayn, simbolul salvării și al sacrificiului<sup>70</sup>. De această devoțiune, exprimată cel mai puternic în ceremoniile de Muharram, în recitalurile *rowzeh* și în *ta'zīyeh*, s-au ajutat autoritățile religioase în decadele premergătoare Revoluției Islamice pentru a galvaniza masele împotriva regimului autoritar al Șahului Mohammad Reza Pahlavi. Aducerea în actualitate a martiriului de la Karbala, prin situarea poporul credincios

<sup>65</sup> Mahjub, 150-151.

<sup>66</sup> Jean Calmard, „La patronage de ta'zīyeh: éléments pour une étude globale”, în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowski (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 122.

<sup>67</sup> Chelkowski, „Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran”, 8.

<sup>68</sup> Baktash, 107-110.

<sup>69</sup> Mahjub, 145. Totuși, în culturi care nu aparțin popoarelor arabe, cum sunt culturile popoarele turcice sau ale celor indoneziene, interdicția reprezentării nu e aplicată cu aceeași strictețe ca în spațiul arab, de aceea au apărut, sau au continuat să existe și după instaurarea islamului, diverse forme de teatru.

<sup>70</sup> Momen, 236.

în tabăra lui Husayn și a regimul monarhic în cea a dușmanilor, a permis mobilizarea și victoria Revoluției. Această nouă și contemporană hermeneutică a sacrificiului și a jihadului utiliza cu precădere elemente împrumutate din ritualurile de Muharram, evidențiind încă o dată dimensiunea politică și protestatară a šiismului<sup>71</sup>. De altfel, în sudul Libanului, grupările de înclinație šiită Hezbollah și Amal își exprimă ideile politice prin reprezentații scenice ale patimilor imamului Husayn, ce se numesc aici *tamthiliyya* și prezintă diferențe notabile față de *ta'ziyeh*, una dintre ele fiind permisiunea femeilor de a interpreta rolurile feminine<sup>72</sup>.

### III.3. O estetică a simbolului

Conceptul care permite comuniunea interpreților și a spectatorilor în *ta'ziyeh* și îi asigură dramei dimensiunea religioasă e conceptul mai vechi de *tashabbuh*, care se referă la asemănarea cu cei buni și distanțarea de cei răi. Asemănarea poate fi înțeleasă ca o imitare și e filozofia practică ce stă la baza ritualurilor de Muharram. Această imitare se face prin suferință, în scopul comuniunii de credință cu martirii, nu în scopul reprezentării lor, iar prin participarea la ceremoniile de doliu reclamă o identificare de tip spiritual al cărei scop este transformarea pozitivă a credinciosului. Acest tip de imitare, *tashabbuh*, stă și la baza dezvoltării reprezentațiilor *ta'ziyeh*, care sunt o dezvoltare ulterioară, mai rafinată, a ceremoniilor de Muharram<sup>73</sup>. Dar, în imitarea suferinței martirilor nu trebuie să vedem o acțiune mimetică. Conceptul de *tashabbuh* nu are a face cu cel de mimesis, nici în accepțiunea platonice, nici în cea aristotelică a lui. Imitarea, în reprezentațiile *ta'ziyeh*, e de natură religioasă și privește atât interpreții, cât și publicul; nu e vorba despre o redare cât mai fidelă a unui lucru sau a modului de funcționare a acestuia, ci a credinței și devoțiunii martirilor, redare care devine esențială celui ce o practică. Este o experiență al cărei scop e transfigurarea credinciosului.

Inițial, reprezentațiile *ta'ziyeh* constau în lungi recitaluri despre imamul Husayn și despre martirii de la Karbala. Exista un dialog minimal, ale cărui replici erau citite de interpreți de pe hârtii de câțiva centimetri pe care le țineau în palmă, procedeu care se păstrează și devine una dintre tehnicile de distanțare caracteristice acestui teatru<sup>74</sup>. Reprezentațiile *ta'ziyeh* se bazează pe disimilitudine față de evenimentele narate, disimilitudine care se construiește cu ajutorul distanțării interpreților de personajele interpretate, fapt care duce la o distanțare a audienței de reprezentația în sine, dar care, în același timp duce și la înțelegerea corectă a evenimentelor sugerate în piesă. Adevăratul sens e redat prin convenții și semne recunoscute de spectatori, care își clădesc acest sens

<sup>71</sup> Janet Afary, "Foucault and the Iranian Revolution", în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 214-223. Vezi și Momen, 143.

<sup>72</sup> Sabrina Mervin, "Shiite Theatre in South Lebanon", în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 327-332.

<sup>73</sup> Baktash, 101-105.

<sup>74</sup> Chelokowski, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 4-5.

cu ajutorul codului perceptual. Astfel, interpretarea nu vizează identificarea actorului cu personajul, iar audiența știe acest lucru. Stilul de joc pe care îl reclamă piesele *ta'zīyeh* fac din interpret (care în același timp este și un credincios), un purtător de rol, nu un personaj. Personajele există doar în codul perceptual al spectatorului, astfel, spectatorul e cel care interpretează efectiv personajul în mintea sa, prin intermediul credinței, în timp ce interpretul joacă rolul personajului<sup>75</sup>. Scena și întreaga arie unde se desfășoară acțiunea e un spațiu referențial abstract ale cărui semnificații se schimbă în funcție de mișcarea și de replicile interpreților; un scaun poate semnifica atât un scaun, cât și un deal, dacă acest lucru e specificat. De aceea, punctul culminant în aceste reprezentații e de natură pur semiologică, nu dramatică. Astfel, nu moartea lui Husayn e punctul culminant, ci momentul când se îmbracă în pânza care simbolizează moartea, devenind un semn pentru martiriul său<sup>76</sup>.

Pentru a construi această disimilitudine există o serie de convenții și de simboluri recunoscute și înțelese în mod corect de societatea în care se desfășoară reprezentațiile *ta'zīyeh*. Chiar de la început, dușmanii lui Husayn își strigau replicile cu o voce cât mai neplăcută în timp ce personajele pozitive își cântau cu talent replicile, iar când un personaj negativ trece din tabăra dușmanilor în cea a martirilor, începe să își cînte și el replicile. Gura dușmanilor grăiește întotdeauna adevărul: chiar dacă luptă împotriva lui Husayn și a credincioșilor lui, inamicii alizilor le recunosc și le afirmă sfințenia și cauza dreaptă, procedeu ce arată că interpretul unui personaj nu caută să se identifice cu rolul, ci doar expune niște adevăruri de credință<sup>77</sup>. Regizorul se află mereu în acțiune, dă indicații atât spectatorilor cât și celor de pe scenă și ajută interpreții mai neexperimentați să-și livreze replicile. De altfel, replicile pot fi spuse în limbi diferite (persană, urdu, turcă), fără ca acest lucru să provoace vreun inconvenient<sup>78</sup>. Nu există bariere de spațiu, cum nu există nici bariere de timp în diegeza piesei. Personajele pot apărea împreună chiar dacă sunt din părți diferite ale lumii sau din momente diferite ale istoriei. Fiindcă nu se pune problema anacronismului, costumele pot fi moderne, (uneori în funcție de inamicii sau aliații iranienilor), personajele rele poartă ochelari de soare, cele intelectuale ochelari de vedere, îngerii poartă umbrele pentru a sugera că au coborât din cer, iar un vas cu apă poate indica un râu. Verde e culoarea convențională și tradițională a imamului și a partizanilor săi, iar roșu e cea a inamicilor. Interpreții se adresează întotdeauna audienței, chiar și atunci când ar trebui să se adreseze unii altora. E un fel de vorbire stereotipă, un stil de joc „prezențial”<sup>79</sup>. *Ta'zīyeh* se desfășoară în jurul interacțiunii dintre

<sup>75</sup> Andrzej Wirth, “Semiological Aspects of the Ta'zīyeh”, în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 34.

<sup>76</sup> Wirth, 36.

<sup>77</sup> Sadeq Humayuni, “An Analysis of the Ta'zīyeh of Qasem”, în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 22.

<sup>78</sup> William O. Beeman, “Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'zīyeh”, în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 28.

<sup>79</sup> Wirth, 37.

interpreți și spectatori; aici se construiește drama, cu participarea întregii comunități, fapt care face evident aspectul ritualic al pieselor<sup>80</sup>. De altfel, atribuirea anumitor roluri interpreților și publicului este condiția necesară pentru a face din orice loc un spațiu scenic în care se poate desfășura drama<sup>81</sup>.

Grație dezinteresului față de realism și caracterului simbolic al reprezentației, toate acestea nu-l distrag pe spectator, ci îl pun în contact cu dimensiunea supranaturală, religioasă și eternă a evenimentelor la care se face referire<sup>82</sup>. Reprezentațiile *ta'ziyeh* sunt un mijloc de a se reafirma unitatea de credință și de tradiție a comunității šiite, de a se reîmprospăta ordinea morală și religioasă a audienței, care trăiește prin intermediul acestora tragedia fondatoare a šiismului. Realitatea în care se petrece deznodământul pieselor integrează auditoriul, iar momentele de comunicare directă dintre public și interpreți sunt punctele culminante fiindcă întăresc sentimentul de comuniune mistică<sup>83</sup>. Cel care definitivează opera, care o activează, e credinciosul, fie el interpret, producător sau spectator. Astfel, toți participanții la *ta'ziyeh* sunt transportați într-o lume imaginală unde adevărații protagoniști ai dramei de la Karbala își fac apariția și intră în comuniune cu credincioșii, prin intermediul interpreților și a elementelor scenice, care sunt tot atâtea simboluri.

Pentru a înțelege estetica simbolului care e atât de elaborată în *ta'ziyeh*, trebuie să ne referim la paradigma artei islamice. Estetica artei islamice se naște din prohibițiile impuse reprezentării lucrurilor din natură. Astfel, nu avem de-a face cu o operă de artă reprezentatională, ci referențială prin asemănare, care utilizează metafore vizuale pentru a-și transmite mesajul, operă care se încheagă doar la nivelul imaginației privitorului, ca urmare a unei înțelegeri corecte<sup>84</sup>. Nici reprezentațiile *ta'ziyeh* nu vizează să reproducă o realitate istorică sau să reprezinte fidel lucruri din natură, ci caută să reactualizeze în mijlocul comunității de credincioși, prin intermediul simbolului, un eveniment purificator care rămâne etern accesibil grație imamilor. Sfinții šiiti își fac apariția în adevăratul spațiu de desfășurare a reprezentațiilor *ta'ziyeh*, care nu e nici pe scenă, nici în auditoriu, ci într-un spațiu de nicăieri (*nā-kojā-ābād*). Dialectica dintre scenă și auditoriu înlesnește activarea imaginației creatoare a tuturor participanților și face ca *ta'ziyeh* să iasă din spațiu și timp. Pentru activarea imaginației creatoare, prin care musulmanii šiiti pot intra în contact cu lumea imaginală, acel *'ālam al-mithāl* unde se află Husayn și martirii săi, e elaborată întreaga estetică a dramelor *ta'ziyeh*. Desigur, pentru ca această imaginație să se activeze, e nevoie de o înțelegere corectă din partea spectatorului și a interpretului, la fel cum palatul de cristal al lui Solomon avea nevoie de o

<sup>80</sup> Beeman, 27.

<sup>81</sup> Reza Khaki, 94.

<sup>82</sup> Chelokwski, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", 9-10.

<sup>83</sup> Wirth, 34.

<sup>84</sup> Valérie Gonzalez, *La piège de Salomon. La pensée de l'art dans le Coran* (Paris: Albin Michel, 2002), 149-153. Întreaga lucrare e foarte importantă pentru a înțelege paradigma artei islamice și fundamentele sale coranice pe care autoarea le sesizează cu precădere în versetul 44 al surei 27.



privire corectă pentru a nu fi văzut ca o apă; în reprezentațiile *ta'ziyeh* se repetă în mod constant avertismentul lui Solomon, „este un palat pavat cu cristal”<sup>85</sup>. Disimilitudinea față de evenimentele narate, care stă la baza expresiei reprezentațiilor *ta'ziyeh*, coroborată cu înțelegerea corectă a credinciosului, distruge teatrul pentru a lăsa loc ritualului religios, transformă un spectacol popular autohton în oglinda imaginilor arhetipale, și toate acestea prin intermediul unei estetici a simbolului.

#### III.4. Contactul cu Occidentul

Occidentalii care intră pentru prima dată în contact cu reprezentații *ta'ziyeh* rămân impresionați de modernitatea punerii în scenă: de la construcție (o scenă centrală circulară și altele satelit), la disponerea acțiunii (personajele se pot mișca printre spectatori și bătăliile se desfășoară în jurul audienței), la comunicarea dintre interpreți și public (actorii de pe scenele satelit dialoghează cu cei de pe scena principală, toți pot comunica cu publicul și invers). Toate acestea angajează profund publicul dar, în același timp, rup iluzia teatrului, acesta devenind un eveniment deschis, organic, influențabil, în neconținută schimbare. Niciodată nu i se cere spectatorului să creadă că interpreții sunt personaje interpretate, ba chiar se urmărește efectul invers, o distanțare<sup>86</sup>. Alt aspect interesant îl constituie modul destul de neobișnuit și de original în care e redată dimensiunea spațio-temporală. Aceasta poate fi împărțită în trei categorii: (1) timpul literal, adică acela cât îi ia unui actor să-și rostească replicile, să se miște pe scenă etc., căruia îi corespunde spațiul literal, cel în care se petrece efectiv reprezentația; (2) timpul reprezentational care poate fi comprimat sau extins după voie prin intermediul convențiilor și care se folosește cel mai des pentru bătălii și călătorii, căruia îi corespunde spațiul reprezentational ce comprimă sau extinde spațiul actual prin mișcări în cerc în loc de linie dreaptă; (3) non-timpul care permite întâlnirea unor personaje din diverse epoci istorice, căruia îi corespunde non-spațiul care permite întâlnirea personajelor din zone diferite ale lumii. Spectatorii se află într-o poziție de limită în privința dimensiunii spațio-temporale, la fel cum se află într-o poziție de limită și în ce privește contribuția dramatică, fiind în același timp atât bocitorii cât și partizanii lui Husayn<sup>87</sup>.

În teatrul occidental, o asemenea manieră de a livra un spectacol, care caută să rupă vraja teatrului pentru a integra în expresia lui societatea în care și pentru care se joacă, s-a elaborat destul de recent, odată cu teoretizarea teatrului „narativ” sau „epic” de către Bertolt Brecht. Platon susținea că poezia epică, în care poetul narează acțiunea fără a imita personaje, era mai apropiată de adevăr decât tragedia sau comedia, care necesitau interpretări de personaje. O mai mare apropiere de realitate caută și Brecht în teatrul său epic. Mai mult, caută o acțiune insurecțională prin teatru care să trezească masele de muncitori din starea hipnotică în care au fost duși de teatrul burghez. În A

<sup>85</sup> *Coranul* 27: 44.

<sup>86</sup> Chelokowski, „*Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran*”, 5-6.

<sup>87</sup> Beeman, 27-28.

*Short Organum for the Theatre*, Brecht pledează pentru efectele de alienare care îl fac pe spectator să se distanțeze de reprezentația scenică, subiectul să îi fie recognoscibil, dar în același timp nefamiliar<sup>88</sup>. Pentru a produce aceste efecte de alienare, actorul trebuie să împiedice audiența să se identifice cu personajul interpretat. El nu trebuie să se transforme în personajul jucat, ci trebuie să atragă mereu atenția spectatorilor că este doar un actor<sup>89</sup>. Interpretul trebuie, deci, să aibă o voce proprie, să-și exprime părerile pentru a fi cât mai aproape de realitate, nu doar să mimeze atitudini observate în societate<sup>90</sup>. Principala preocupare a teatrului epic e să prezinte viața omului în societate ca fiind provizorie, susceptibilă mereu de schimbare, în opoziție cu viziunea teatrului burghez care promovează o ordine neschimbătoare, favorabilă burgheziei, fără legătură cu realitățile sociale, și care incapacitează astfel orice acțiune revoluționară prin caracterul său „iluzionistic” ce hipnotizează spectatorii și îi transformă în zombi<sup>91</sup>. Suntem departe de teoria aristotelică dar și de teatrul *ta'ziyeh* pentru că, dacă din punct de vedere al mijloacelor sesizăm unele asemănări, din punct de vedere al scopului, ținta se deplasează de la una temporală, la una spirituală. Nu spunem că *ta'ziyeh* nu are valențe revoluționare, ba din contră, și dovadă stă în folosirea acestor reprezentații ca instrument de însuflețire a maselor înaintea Revoluției Islamice, dar aici scopul primordial este unul religios.

În comparația pe care o face Parviz Mamnoun între *ta'ziyeh* și teoria brechtiană, afirmă că ambele caută un realism mai pregnant și reproșează teatrului naturalist elaborat de Stanislavski tocmai lipsa de realism, fiindcă scena și sala teatrului sunt adevărata realitate, nu spațiul narativ în care se petrece piesa, așa cum actorii sunt realitatea nu personajele interpretate. Cu cât un actor se identifică mai mult cu personajul și vrea să facă spectatorii să creadă că el e personajul, cu atât iluzia teatrului crește și se depărtează mai tare de realism<sup>92</sup>.

Punerea în scenă a pieselor *ta'ziyeh* în lumea occidentală (SUA, Franța și Italia), a fost întâmpinată cu entuziasm, iar producătorii se arată mulțumiți<sup>93</sup>. Se ridică, totuși, problema: dacă *ta'ziyeh* nu e doar teatru, ci sensul său e dat de credința șiiită și de cultura iraniană, poate funcționa într-un mediu diferit, cu un public care nu înțelege complet piesa și nu o trăiește în mod religios? Rămâne *ta'ziyeh* sau devine ceva care seamănă cu *ta'ziyeh*, o expresie estetică neobișnuită sau poate, și mai rău, o exponată de muzeu? Spectatorii credincioși participă la reprezentație și o completează, dându-i astfel sen-

---

<sup>88</sup> Bertolt Brecht, “A Short Organum for the Theatre”, în *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, 179-205, ed. și trad. John Willett (New York: Hill and Wang, 1964), paragraful 33.

<sup>89</sup> Brecht, paragrafele 47-48.

<sup>90</sup> Brecht, paragrafele 54-56.

<sup>91</sup> Brecht, paragraful 70. Vezi și paragrafele 26-29.

<sup>92</sup> Parviz Mamnoun, “Ta'ziyeh from the Viewpoint of Western Theatre”, în *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (New York: New York University Press & Soroush Press, 1979), 156-160.

<sup>93</sup> Pentru reprezentațiile *ta'ziyeh* din Occident, vezi articolele scrise de M. Cortez Riggio, M. B. Ghaffari și P. J. Chelkowsi, N. Redden, A. Crombecque și A. Vanzan în *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 237-283.

sul original, participare care e imposibilă când reprezentarea se desfășoară în Occident. Desigur, rămâne ceva din puterea piesei, exteriorizată de interpreți. Rămâne estetica neobișnuită și inovatoare pentru cultura vestică. Dar comunicarea nu mai e în dublu sens și nu mai sunt prezente cele două coduri de comunicare, unul audiovizual, care definește modalitatea de interpretare a personajelor și altul perceptual care definește modalitatea de a privi reprezentarea, în așa fel încât spectatorul să devină co-narator<sup>94</sup>. Când regizorul iranian Abbas Kiarostami a pus în scenă o piesă *ta'zīyeh*, în Parma, a plasat patru ecrane mari care arătau chipurile spectatorilor-participanți la aceeași piesă în Iran, încercând astfel să întregască reprezentarea, văduvită de contextul original. Dar nici această găselniță nu redă expresia completă a *ta'zīyeh*, pentru că relația dintre spectatori și interpreți trebuie să fie imediată în spațiu și timp<sup>95</sup>.

În ultimii ani, se observă semne de decadență în expresia reprezentațiilor *ta'zīyeh*. Dacă înainte regizorii angajau serios publicul, acum actorii fac acest lucru cu precădere. Modul de joc e influențat de interpretările realiste din filme și seriale de televiziune, actorii nu se mai distanțează la fel de mult de personaje, fapt ce reprezintă o încălcare a normelor tradiționale. Desigur, publicul e în continuare imersat în reprezentație, dar natura fascinației lui se deplasează de la participarea religioasă la magia spectacolului<sup>96</sup>. Folosirea frecventă a tehnicilor actoricești preluate din filme (de obicei de categorie B) și din seriale de televiziune, deși primate de public, pun în pericol originalitatea și eficiența pieselor *ta'zīyeh*, care ar putea deveni, cu timpul, o simplă reprezentație teatrală, fără nici un aport deosebit în domeniul esteticii artei<sup>97</sup>. Dar, mai ales, în acest caz nefericit, *ta'zīyeh* nu ar mai fi un mijloc de afirmare a credinței prin comuniune spirituală cu martirii.

#### IV. Concluzii

Trasarea liniilor directe ale šiismului duodeciman și analiza, chiar și succintă, a teatrului *ta'zīyeh* ne permit acum, confruntându-le, nu doar să întvedem conturul unei estetici specifice šiite, ci să îi trasăm și originile. Șiismul pune accentul pe ezoteric, pe martiriu, pe figura imamilor și a sfinților. Avem aici de a face cu un islam pentru care Dumnezeu nu e o entitate abstractă și intangibilă, ci cu un islam care îi permite credinciosului să își întâlnească imamul în lumea imaginilor arhetipale (*'ālam al-mithāl*), printr-o incursiune în ținutul de niciunde (*nā-kojā-ābād*), și care vede în orice obiect un simbol al divinității. Pentru šiiti, sacrul se revarsă neconținut în lume. Credința în mijlocirea Imamului, a cărei expresie particulară e credința în Imamul ascuns, permite

<sup>94</sup> Wirth, "Semiological Aspects of the Ta'zīyeh", 33.

<sup>95</sup> Anna Vanzan, "Ta'zīyeh in Parma", în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowski (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 283.

<sup>96</sup> Peter J. Chelkowski, "Time Out of Memory: Ta'zīyeh, the Total Drama", în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowski (ed.), (Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010), 12.

<sup>97</sup> Beeman, Ghaffari, 80.

contactul cu sacrul, care e contactul cu imamul din inimă. Orice dispozitiv care ar permite comuniunea cu imamul e legitim. În afara ceremoniilor de Muharram, reprezentațiile *ta'zīyeh* sunt un asemenea dispozitiv. Expresia artistică specific șiită elaborată în *ta'zīyeh*, afirmă că realitatea e dincolo de puterea noastră de a o reproduce sau de a o reprezenta în mod realist (sau naturalist). De aceea, reprezentațiile *ta'zīyeh* nu încearcă niciodată o redare fidelă a realității, ci afirmă doar putința de a o sugera, iar sugerând-o, de a indica măreția lui Dumnezeu, care se manifestă în acest caz prin martiriul sfinților șiiți. Grație acestei viziuni, punerea în scenă a dramelor *ta'zīyeh* nu poate fie bănuită de sacrilegiu, estetica sa fiind una a simbolului. Avem pe de o parte, paradigma artei islamice care elaborează o estetică a metaforei, iar pe de altă parte, imaginația activă, care permite contactul cu o lume a imaginilor arhetipale și reclamă o estetică a simbolului. Cele două se întâlnesc în reprezentațiile *ta'zīyeh*, unde metafora și simbolul conlucrează întru inițierea imaginației active, singura care poate permite accesul în lumea imaginală, deci comuniunea directă cu imamul și sfinții. Șiismul propune o estetică eminamente islamică, pentru că respinge reprezentarea naturalistă și impune definitivarea operei de artă doar la nivelul imaginativ al spectatorului, și doar sub o privire corectă a acestuia. În același timp, șiismul admite figura imamului ca interfață a sacrului și ca simbol al divinității.

## Bibliografie

- \*\*\* *Coranul*, trad. George Grigore, București: Herald, 2010.
- Afary, Janet, "Foucault and the Iranian Revolution", în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Afary, Janet, "Shi'ite Narratives of Karbala", în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shî'isme?*, Paris: Fayard, 2004.
- Ayada, Souâd, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris: CNRS Éditions, 2010.
- Baktash, Mayel, "Ta'zīyeh and its Philosophy", în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Beeman, William O., Ghaffari, Mohammad B., "Acting Style and Actor Training in Ta'zīyeh", în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Beeman, William O., "Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'zīyeh", în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Brecht, Bertolt, "A Short Organum for the Theatre", în *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, ed. și trad. John Willett, New York: Hill and Wang, 1964.
- Calmard, Jean, „La patronage de ta'zīyeh: éléments pour une étude globale”, în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Chelkowski, Peter J., "Time Out of Memory: Ta'zīyeh, the Total Drama", în *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Chelkowsi, Peter J., "Ta'zīyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran", în *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Corbin, Henry, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran shî'ite*, ediția a doua revizuită, Paris: Buchet/Chastel, 1979.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986.
- Corbin, Henry, "Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal", trad. Ruth Horine, *Spring 1972*, Zürich.
- Elwell-Sutton, L.P., "The Literary Sources of the Ta'zīyeh", în *Ta'zīyeh: Ritual and Dra-*

- ma in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Gobillot, Geneviève, *Les Chiites*, Anvers: Éditions Brepols, 1998.
- Gonzalez, Valérie, *La piège de Salomon. La pensée de l'art dans le Coran*, Paris: Albin Michel, 2002.
- Hegland, Mary Elaine, "Flagellation and Fundamentalism", in *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Humayuni, Sadeq, "An Analysis of the Ta'zīyeh of Qasem", in *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Mahjub, Muhammad Ja'far, "The Effect of European Theatre and the Influence of Its Theatrical Methods Upon Ta'zīyeh", in *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Mamnoun, Parviz, "Ta'zīyeh from the Viewpoint of Western Theatre", in *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Mervin, Sabrina, "Shiite Theatre in South Lebanon", in *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven: Yale University Press, 1985.
- Mottahedeh, Negar, "Karbala Drag Kings and Queens", in *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, ed. revizuită, Chicago: ABC International Group Ltd., 2000.
- Peterson, Samuel R., "The Ta'zīyeh and Related Arts", in *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Reza Khaki, Mohammad, "Identification and Analysis of the Scenic Space in Traditional Iranian Theatre", in *Eternal Performance: Ta'zīyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Shahidi, Anayatullah, "Literary and musical Developments in the Ta'zīyeh", in *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.
- Sohravarđi, „Le récit de l'Archange empourpré”, in *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, trad. Henry Corbin, Paris: Fayard, 1976.
- Tabatabai, Allamah Sayyed Muhammad Husayn, *Shi'ite Islam*, trad. și ed. Seyyed Hosse-



- in Nasr, New York: State University of New York Press, 1975.
- Vanzan, Anna, “Ta‘ziyeh in Parma”, în *Eternal Performance: Ta‘ziyeh and Other Shiite Rituals*, Peter J. Chelkowsi (ed.), Londra, New York, Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Wirth, Andrzej, “Semiological Aspects of the Ta‘ziyeh”, în *Ta‘ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Peter J. Chelkowsi (ed.), New York: New York University Press & Soroush Press, 1979.

# Nestorienii în perioada Imperiului Abbasid

**Andra Ramona Dodiță\***

---

\* Licențiată în filologie, specializarea Arabă-Engleză, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București. Masterat în Spațiul Islamic: societăți, culturi, mentalități, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București.

## **Abstract**

At a time when Christians in Iraq and Syria are fleeing their lifetime homes after the Islamic State has been sweeping large areas traditionally inhabited by the Christian community, demanding its followers to convert to Islam, pay the jizya<sup>1</sup> or face death, the 2000 years old Christian history in the area has reached a turning point. However, this grim present differs greatly from past times when the Church of the East, the Nestorian Church, recorded a far safer and more respected status. In this respect, Nestorian Christians made substantial contributions to the Abbasid Caliphate, the so-called Golden Age of Islam, by means of: their translations of the works of the ancient Greek philosophers to Syriac and Arabic (as a first step in the later flourishing of Renaissance in Europe), their contributions to philosophy, theology and science as well as their serving the caliphs as physicians.

**Keywords:** Nestorian Christians, Abbasid Caliphate, *dimmi*, Islam

Grupările creștine nestoriene și monofizite au găsit un refugiu în Arabia după ce au fost nevoite să părăsească teritoriul Imperiului Bizantin. Odată cu expansiunea islamului, spre deosebire de evrei, creștinii nestorieni și monofiziți au opus puțină rezistență, întrucât noua stăpânire le oferea un statut superior neajunsurilor de care suferiseră în timpul domniei bizantine. Mai mult decât atât, odată cu decizia puterii abbaside de a-și stabili noua capitală în Mesopotamia, Biserica Nestoriană va cunoaște cel mai mare avânt intelectual și cea mai mare expansiune geografică de până atunci, neegalate până astăzi<sup>2</sup>. Patriarhul nestorian era o personalitate importantă în perioada abbasidă, fiind recunoscut ca singurul reprezentant al creștinilor din Imperiu<sup>3</sup>. Bine primiți la curtea abbasidă, nestorienii au jucat un rol de pionierat în calitate de transmițători și traducători în arabă ai operelor științifice și filosofice grecești, de medici la curtea califală sau de funcționari în sistemul administrativ<sup>4</sup>. Grație libertății și vitalității Bisericii Nestoriene, aceasta s-a extins spre est, din Asia Centrală până în China<sup>5</sup>.

## **I. Întemeierea Bagdadului**

Întemeierea orașului Bagdad a constituit un eveniment major nu doar pentru abbasizi, ci și pentru comunitatea nestoriană, al cărei lider spiritual își avea scaunul aco-

<sup>1</sup> Impozitul de capitație achitat de *dimmi* („protejați”) sau „oamenii cărții”.

<sup>2</sup> Cécile Cabrol, *Les Secrétaires Nestoriens à Bagdad (762-1258 AD)*, (Beyrouth: Université Saint Joseph, 2012), 25.

<sup>3</sup> Albert Hourani, *Istoria Popoarelor Arabe*, trad. Irina Vainovski-Mihai, (Iași: Polirom, 2010), 199.

<sup>4</sup> Yves Thoraval, *Larousse Dicționar de Civilizație Musulmană*, trad. Nadia Angheliescu, (București: Univers Enciclopedic, 1997), 277.

<sup>5</sup> Hourani, 199.

lo, în apropierea fostei capitale sasanide Seleucia-Ctesiphon<sup>6</sup>.

Constituind una dintre comunitățile de creștini din Orient, nestorienii sunt partizanii patriarhului Constantinopolului Nestorie, care a propovăduit dubla natură a lui Hristos – cea divină și cea umană. Condamnați ca eretici în cadrul Conciliului de la Efes din anul 431, nestorienii se așază în Imperiul Sasanid, dușman al Bizanțului<sup>7</sup>. După răsturnarea dinastiei omeyyade, Califatul Abbasid, instaurat în anul 750, a simțit nevoia să mute centrul de putere al lumii arabo-musulmane de la Damasc, „pângărit” de prezența omeyyazilor, în sudul Mesopotamiei, mai întâi la Anbar, apoi la Kufa, pentru ca în final să se stabilească la Bagdad<sup>8</sup>, oraș construit fie între anii 758-762<sup>9</sup>, fie între anii 762-766<sup>10</sup>. Povestea alegerii locului pentru construirea capitalei abbaside este redată de istoricul André Clot astfel:

„Mansur a pornit să caute un loc potrivit pentru a ridica o nouă capitală, oprindu-se până la urmă la malul apusean al Tigrului. Locul prezenta mai multe avantaje: la răsărit, fluviul era imposibil de traversat prin vad; la sud, o rețea de canale putea sluji cu ușurință drept apărare naturală și totodată drept cale de aprovizionare. Clima era sănătoasă, țântarii puțin numeroși, cele două maluri ale fluviului puteau fi cultivate; prin urmare, e inutil să adăugăm rațiuni de natură cosmologică provenite din trecutul îndepărtat iranian, chiar dacă este adevărat că un astronom pe nume Nawbakht a încuviințat (ar fi putut oare proceda altfel?) hotărârea califului. Niște călugări creștini, care trăiau într-o mănăstire din apropiere, i-au spus că în niște vechi bucoavne de-ale lor există prezicerea că va veni un rege să se așeze în acest loc<sup>11</sup>”.

Pe lângă avantajele enumerate mai sus, locul pe care avea să fie construit Bagdadul reprezenta un nod caravanier care lega Occidentul de Orient, Mosulul de Mecca și Damascul de Khorasa<sup>12</sup>. La acel moment, în locul unde avea să fie construită noua capitală, la punctul de confluență al Tigrului cu Eufratul, se afla o mică aglomerație înconjurată de mănăstiri creștine și de câteva sate cu o populație majoritar nestoriană<sup>13</sup>.

## II. Răspândirea creștinilor

Se pare că atunci când califul al-Mansur a mers să aleagă locul unde își va clădi capitala, a fost găzduit într-o mănăstire nestoriană numită Dayr al-‘Atīq, situată la sud de viitoarea capitală, supranumită și „Madīnat as-Salām”, Orașul Păcii<sup>14</sup>. Printre mănăstirile atestate istoric se numără Dayr Samālū și Dayr Darmālus, despre care se specifică

<sup>6</sup> Cabrol, 25.

<sup>7</sup> Thoraval, 277.

<sup>8</sup> André Clot, *Civilizația arabă în vremea celor 1001 de nopți*, trad. Maria Berza, (București: Meridiane, 1989), 13.

<sup>9</sup> Clot, 19.

<sup>10</sup> Cabrol, 27.

<sup>11</sup> Clot, 18-19.

<sup>12</sup> Cabrol, 27.

<sup>13</sup> Cabrol, 26.

<sup>14</sup> Clot, 207.

faptul că erau înconjurate de chilii și grădini<sup>15</sup>.

Creștinii erau prezenți în zona Bagdadului încă înainte de construirea acestuia și poate tocmai de aceea nu trăiau în cartiere exclusiv creștine. Nestorienii aveau mai multe biserici în cartierul negustoresc Karḥ, printre care Sayyidat al-‘Uqba și Mār Sarḡīs<sup>16</sup>, iar din punct de vedere numeric dominau în cartierul aș-Šammāsiyya, aflat pe Tigru înspre nord<sup>17</sup>. Ca o dovadă a respectului și prețuirii manifestate de puterea abbasidă față de comunitatea nestoriană sunt demne de menționat lucrările de renovare și înfrumusețare a cartierului Šammāsiyya, pe care aveau să-l transforme într-un cartier rezidențial deosebit de apreciat de elita capitalei, printre care medici și funcționari, atât creștini, cât și musulmani. Tot pe Tigru, dar de data aceasta mai spre sud, prezența creștină este atestată în cartierul Sūq aṭ-Ṭalāṭa, în care se afla biserica Darb Dīnār. Alte mănăstiri și biserici erau răspândite de-a lungul malului vestic al Tigrului, printre care cea mai veche se numea Dayr Durtā<sup>18</sup>.

După cum se poate remarca din locurile enumerate anterior, nestorienii erau răspândiți în întreg Bagdadul, putând fi găsiți mai ales în jurul bisericilor și al mănăstirilor. Lăcașele de cult creștine erau deopotrivă destinația favorită a musulmanilor pentru promenadă, grație grădinilor luxuriante, dar și ținta conflictelor intercomunitare de la mijlocul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea.

### III. Situația nestorienilor în timpul Califatului Abbasid

Odată cu mutarea centrului de putere de la Damasc la Bagdad, locul birocrațiilor sirieni (creștini iacobiți sau convertiți la islam) a fost luat de cel al *mawāl*-ilor iranieni<sup>19</sup>, funcționari persani și creștini, formă de organizare preluată ca atare de la sasanizi. Din acel moment, raporturile dintre populația cucerită și noua dinastie vor decurge sub semnul interacțiunii culturale dintre elemente etnice diferite, dat fiind faptul că puterea se afla în minoritate etnică. Însă, odată cu apariția și evoluția unor factori de instabilitate apăruiți în sânul comunității musulmane, relațiile dintre putere și minorități, printre care și nestorienii, se vor deteriora cu repercusiuni atât la nivelul grupurilor respective, cât și la nivelul califatului<sup>20</sup>.

Evoluția Califatului Abbasid cuprinde trei etape: Epoca de aur (762-870), declinul autorității califale (870-1055) și „ultima suflare” a Califatului Abbasid (1055-1258).

---

<sup>15</sup> Cabrol, 29.

<sup>16</sup> Cabrol, 30.

<sup>17</sup> Clot, 207.

<sup>18</sup> Cabrol, 29.

<sup>19</sup> Paul Brusanowski, *Religie și Stat în Islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția Musulmană din perioada interbelică*, (București: Herald, 2009), 59.

<sup>20</sup> Cabrol, 31.

## IV. 1. Epoca de aur (762-870)

### IV. 1.1. Dezvoltarea intelectuală

În noul centru de putere al lumii arabe, Bagdad,

„din toate colțurile Imperiului sosesc astronomi, matematicieni, medici, geografi, filosofi, traducători sau scriitori de opere originale. Aceștia participă cu toții la avântul științific și intelectual. Ei fac să răsară din vechiul Orient o nouă civilizație și cultură, rezultat al amestecului marilor culturi ale Mediteranei orientale și Orientului Mijlociu. Această cultură, care cuprinde o vastă arie de cunoștințe, va fi asimilată, la rândul ei, de Occident, oferindu-i principalele repere ce îi vor îngădui să progreseze<sup>21</sup>”.

După părerea lui Clot, omeyyazii, iubitori de poezie arabă și beduină, nu au fost prea sensibili la influențele intelectuale ale imperiilor pe care le distrugau, cu toate acestea, unii dintre califi făceau oarecare eforturi în această direcție, folosindu-se de câțiva filosofi greci care trăiau în Egipt și care au tradus din grecește și din coptă cărți de alchimie<sup>22</sup>.

Originile răspândirii elenismului în Orientul Mijlociu arab sunt vechi. După Conciliul de la Niceea, din anul 325, se hotărăște întemeierea unei școli în cadrul căreia creștinii din Siria să fie instruiți pentru a fi „readuși” la teologia și cultul oficiale. Astfel, școala a fost întemeiată la Nisibe și încredințată unui teolog cunoscut astăzi ca Sfântul Efreem Sirul. După cucerirea orașului Nisibe de către perși, Efreem a fost nevoit să fugă la Edessa, unde a întemeiat o altă școală devenită la scurt timp renumită pentru traducerile din greacă, printre care lucrări de teologie și texte aparținând lui Aristotel. Când Conciliul de la Efes din 431 a condamnat schisma lui Nestorius, școala de la Edessa, care se pronunțase aproape în întregime în favoarea acestuia, a fost închisă de împăratul Zenon, partizan al monofizismului. Astfel, școala s-a instalat din nou la Nisibe, unde a devenit marea universitate a Bisericii Nestoriene, având în anexă o facultate de medicină și un spital<sup>23</sup>.

Spre deosebire de omeyyazi însă, abbasizii s-au arătat interesați de orizontul intelectual și spiritual al țărilor cucerite, motiv pentru care școala nestoriană și Gundeshapur<sup>24</sup> au jucat un rol hotărâtor în nașterea culturii arabe<sup>25</sup>.

#### IV.1.1.1. *Bayt al-Ḥikma*. Domeniul traducerilor

O marcă a epocii de aur a științei arabe este celebra Casă a Înțelepciunii (*Bayt al-Ḥikma*), întemeiată de califul al-Ma'mūn în jurul anului 830, care îndeplinea mai

<sup>21</sup> Clot, 270.

<sup>22</sup> Clot, 261.

<sup>23</sup> Clot, 262-263.

<sup>24</sup> Centru intelectual activ, întemeiat în 555, în care se predau logica, medicina, matematica și în care se făceau traduceri din greacă, de către ultimii filosofi neoplatonicieni după închiderea școlii de la Atena, în 529.

<sup>25</sup> Clot, 264.



multe funcții: bibliotecă, academie, birou de traduceri<sup>26</sup>. Mai mult decât atât, Casa Înțelepciunii a reprezentat exemplul perfect de toleranță și comunicare inter-religioasă.<sup>27</sup>

După părerea unor istorici, Casa Înțelepciunii era cea mai importantă instituție de învățământ de la înființarea Bibliotecii din Alexandria în prima jumătate a secolului al III-lea î. Hr.<sup>28</sup> Deși interesul arabilor față de cultura elenă era în creștere, aceștia nu cunoșteau limba greacă, astfel că au depins la început de traduceri realizate de evrei, păgâni, dar în primul rând de creștini nestorienii. Nestorienii, care traduceau din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă, au constituit, după părerea lui Hitti, „cea mai importantă punte dintre elenism și islam, devenind astfel primii transmițători orientali ai culturii grecești”<sup>29</sup>. După o lungă perioadă de timp în care traduceri fuseseră realizate doar sporadic de creștini, evrei sau persoane recent convertite la islam, anul 750 marchează debutul epocii abbaside a traducerilor, care a durat aproape un secol<sup>30</sup>.

Nestorianul Ḥunayn ibn-Iṣḥāq (809-873), supranumit de arabi „șeicul traducerilor”, a fost unul dintre cei mai mari savanți ai vremii<sup>31</sup>. Originar din Hira, intră de tânăr în serviciul lui Ġibrīl Baḥtīṣu, medicul lui al-Ma'mūn, unde însuși califul îl remarcă și îl numește la conducerea proaspăt înființatei Case a Înțelepciunii pentru a se ocupa de traducerea lucrărilor științifice, activitate în care s-a bucurat de sprijinul fiului său, Iṣḥāq, și a nepotului său, Ḥubayṣ ibn al-Ḥasan. Unele dintre operele care îi sunt atribuite acestuia le aparțin, de fapt, fiului și nepotului său, dar și altor discipoli printre care 'Īsa ibn-Yaḥya și Mūsa ibn-Ḥālid. De cele mai multe ori Ḥunayn realiza traducerea din greacă în siriacă, iar discipolii care stăpâneau mai bine limba arabă făceau traducerea finală din siriacă. Printre cele mai cunoscute traduceri care i-au fost atribuite lui Ḥunayn se numără lucrări de Galenus, Hipocrat și Dioscoride, *Republica* lui Platon, *Categoriile*, *Fizica* și *Magna Moralia* ale lui Aristotel. În ceea ce privește măsura aprecierii acestuia, califul al-Ma'mūn îi plătea în aur echivalentul greutateii cărților traduse. Faima lui Ḥunayn nu se oprea doar la domeniul traducerilor, acesta a fost și medicul personal al califului al-Mutawakkil, după ce fusese discipol al lui Yuḥanna ibn-Māsawayh.<sup>32</sup>

#### IV.1.1.2. Medicină

O altă sferă a cunoașterii în care nestorienii au excelat în perioada abbasidă a fost medicina. În anul 765, califul al-Manṣūr, care avea o afecțiune a stomacului pe care niciunul dintre medicii săi nu reușea să o trateze, apelează la nestorianul Ġurġīs ibn-Baḥtīṣū', aflat în fruntea doctorilor de la spitalul Gundeshapur. În scurt timp, medicul îi

<sup>26</sup> Clot, 270.

<sup>27</sup> Richard C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, (USA: Macmillan Reference, 2004), 145.

<sup>28</sup> Philip K. Hitti, *Istoria Arabilor*, trad. Irina Vainovski-Mihai, (București: All, 2008), 202.

<sup>29</sup> Hitti, 201.

<sup>30</sup> Hitti, 202.

<sup>31</sup> Hitti, 202.

<sup>32</sup> Hitti, 203.

câștigă încrederea califului și devine medicul curții. Ibn-Baḥtīšū' întemeiază la Bagdad o familie celebră care, de-a lungul a șase sau șapte generații deține monopolul în exercitarea profesiei de medic la palatul califal<sup>33</sup>.

Yuḥanna ibn-Māsawayh (777-857), unul dintre discipolii lui Ibn-Baḥtīšū', a fost nu doar un medic strălucit de la care ne-a parvenit, printre altele, cel mai vechi tratat sistematic de oftalmologie în limba arabă<sup>34</sup>, ci și un cunoscut farmacolog și tâlmaci<sup>35</sup>.

#### IV.1.2. Statut religios. Relația cu puterea musulmană

Creștinii din Imperiul Abbasid aparțineau, în general, de una dintre cele două biserici siriene considerate heterodoxe: Biserica Iacobită și Biserica Nestoriană. Patriarhul nestorian sau catolicos avea dreptul să locuiască la Bagdad, privilegiu pe care iacobiti, remarcă Hitti, nu au reușit să îl obțină. În jurul patriarhiei numite Dayr ar-Rūm (mănăstirea bizantinilor) s-a format cartierul creștin Dār ar-Rūm (casa bizantinilor)<sup>36</sup> care adăpostea biserica Sayyidat al-Kursī, scaunul catolicosului<sup>37</sup>. Sub acest catolicos s-au creat șapte mitropolii, fiecare cu doi sau trei episcopi. Patriarhul era investit direct de calif, fiind și singurul pe care îl recunoștea ca fiind în fruntea tuturor creștinilor din Imperiu<sup>38</sup>.

Una dintre cele mai remarcabile trăsături ale creștinismului din timpul califatului abbasid a fost, punctează Hitti, vitalitatea sa deosebită care a făcut posibilă trimiterea de misionari până în India și China. Ca o consecință, sistemele de scriere mongol și manciurian provin din cel uigur, derivat din alfabetul siriatic utilizat de nestorienii<sup>39</sup>.

#### IV.1.3. Trezirea gândirii musulmane

Una dintre roadele activității intelectuale a comunității nestoriene o reprezintă introducerea în cultura abbasidă a concepției raționaliste, și odată cu ea a filosofiei speculative, *al-kalām*<sup>40</sup>, care puteau fi folosite pentru a clarifica unele nelămuriri de ordin teologico-politic. Erudiții s-au bucurat de susținerea califului al-Ma'mūn care, de altfel, a promulgat mu'atazilismul ca fiind doctrina oficială a Imperiului, ideologie care pune accentul pe utilizarea rațiunii în favoarea islamului. Opțiunea lui al-Ma'mūn voia să reconcilieze cele două facțiuni ale islamului, sunniți și šiiti. Întrucât cei din urmă s-au simțit marginalizați după ce îi ajutaseră pe abbasizi să vină la putere, al-Ma'mūn a adoptat la

<sup>33</sup> Hitti, 201.

<sup>34</sup> Hitti, 233.

<sup>35</sup> "Yuḥanna Ibn Masawayh", *Middle East Health Magazine*, (2006), <http://www.middleeasthealthmag.com/cgi-bin/index.cgi?http://www.middleeasthealthmag.com/jan2006/feature7.htm>, accesat 14.05.2013.

<sup>36</sup> Hitti, 229.

<sup>37</sup> Cabrol, 28.

<sup>38</sup> Hitti, 229.

<sup>39</sup> Hitti, 229.

<sup>40</sup> *Kalām*-ul (cu înțelesul de „discurs”, forma prescurtată a '*ilmul al-kalām*, „știința discursului”) este acea practică în filosofia islamică care face uz de dezbatere și dialectică.

începutul domniei sale o politică pro-șiiită care îl va costa o bună parte din comunitatea musulmană care se simțea dată la o parte<sup>41</sup>.

Renunțând, ulterior, într-o oarecare măsură la orientarea șiiită, califul s-a axat pe crearea Casei Înțelepciunii pe care și-o imagina ca pe un climat cultural propice pentru ca oamenii de știință și teologii să se poată întâlni pentru a dezbate diferite religii precizând, totodată, și sistemul de gândire<sup>42</sup>.

#### IV.1.4. Schimbarea orientării politico-religioase

Succesorii lui al-Ma'mūn mențin aceeași linie politico-religioasă până la mijlocul secolului al IX-lea, când califul al-Mutawakkil (847-861) hotărăște să reinstaureze stricta ortodoxie musulmană, condamnând doctrina mu'atazilită adoptată de predecesorii săi și acuzându-i pe învățații nestorienii de corupere, persecutându-i, în paralel, pe șiiți. În 850, califul dă o serie de edicte discriminatorii la adresa *ḍimmī*-lor<sup>43</sup> prin care viața creștinilor din Imperiu va lua o nouă turnură<sup>44</sup>. Creștinii erau obligați să poarte haine galbene, nu aveau voie să călărească cai, nu aveau voie să meargă la piață vinerea, cimitirele le erau vandalizate, bisericile și mănăstirile le erau distruse, copiii lor nu aveau voie să meargă la școli islamice și nici să învețe araba<sup>45</sup>, și erau forțați să își pună pe exteriorul caselor plăci de lemn cu imaginea diavolului<sup>46</sup>. Cum era de așteptat, măsurile enunțate anterior au atras după sine un val de convertiri la islam<sup>47</sup>. În ciuda acestor măsuri draconice, al-Mutawakkil și-a păstrat medicii creștini la palat, de unde putem deduce recunoașterea și înalta apreciere a valorii profesionale a nestorienilor<sup>48</sup>.

#### IV.2. Declinul autorității califale (870-1055)

După domnia lui al-Mutawakkil, începând cu sfârșitul secolului al IX-lea, autoritatea califilor intră în declin în favoarea castei mameluce, fiind, mai apoi, recuperată de buyizi, în secolul al X-lea. În această perioadă, activitatea nestorienilor și viața intelectuală de la Bagdad continuau să înflorească<sup>49</sup>.

Al-Mutawakkil este asasinat în 861 de către turcii mameluci, castă militară recrutată de urmașul lui al-Ma'mūn, al-Mu'tașim (833-847) cu scopul de „a se pune la

---

<sup>41</sup> Cabrol, 34.

<sup>42</sup> Cabrol, 34.

<sup>43</sup> Noțiunea de *ḍimmī* („protejați”) sau de „oameni ai cărții” (în limba arabă *ahlu l-kitāb*) traduce statutul juridico-religios conferit de legea islamică credincioșilor religiilor monoteiste revelate – iudaismul și creștinismul – pe care islamul a venit să le „pecetluiască”. După cucerirea Iranului, a cărui religie națională a fost zoroastrismul, acesta este și el inclus în respectivul statut. În ceea ce-i privește pe „idolatrii” nemonoteiști, aceștia au de ales între convertire, sclavie sau moarte. (Thoraval, 231).

<sup>44</sup> Cabrol, 34.

<sup>45</sup> Aubrey R. Vine, *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, (London: Independent Press, 1937), 95.

<sup>46</sup> Hitti, 228.

<sup>47</sup> Cabrol, 34.

<sup>48</sup> Vine, 95.

<sup>49</sup> Cabrol, 35.

adăpost de conflictul de interese dintre birocrați și militarii iranieni”<sup>50</sup>. Acest asasinat, urmat de încă trei, a fost primul semn al prăbușirii califatului abbasid. La scurt timp, puterea a intrat în mâna generalilor turci care au înlesnit decăderea statului<sup>51</sup>.

Pentru a-și spori veniturile, mamelucii au dus o politică de centralizare excesivă, fapt ce a declanșat izbucnirea unor revolte<sup>52</sup> al căror deznodământ a fost apariția unor dinastii și mișcări contestatate șiiite, precum emiratul zaydit din Ṭabaristān, emiratul zaydit din sudul Peninsulei Arabe, qarmații din Bahrein, dinastia șiiită duodecimană a Ḥamdaniților de la Mosul și Alep, fatimizii ismaeliți din Egipt. Treptat, autoritatea califului se reducea la regiunea Irakului<sup>53</sup>.

Instabilitatea socială și condițiile precare nu au încetat până la apariția șiiților persani buyizi în scena politică în decembrie 945, care au încercat să ducă o politică echilibrată, fără să favorizeze doar šiismul<sup>54</sup>.

În situația economică și socială din Califat comunitățile minoritare picau drept țapi ispășitori în ochii tradiționaliștilor, care condamnau remunerațiile generoase ale învățaților, medicilor și secretarilor *ḍimmī*<sup>55</sup>. Nemulțumirile și acuzele recurente duceau la tratamente injuste împotriva creștinilor, care se reflectau, ulterior, în nivelul de securitate al comunității, în statutul juridic al secretarilor nestorienii.<sup>56</sup>

### IV.3. „Ultima suflare” a Califatului Abbasid (1055-1258)

Buyizii au fost înlăturați de la putere de invazia turcilor selgiukizi, care au înființat Sultanatul selgiukid cu capitala la Nišābūr (reprezentat în capitala califală de un guvernator ales de către sultan). Aceștia au restabilit capitala Califatului la Bagdad și i-au redat sunnismului caracterul oficial. Conducătorul turc a preluat titlul de „sultan” considerându-se apărătorul politic și militar al califului, care și-a păstrat doar funcția religioasă. Califatul Abbasid s-a menținut în această formulă până în anul 1258 când a fost desființat și spulberat de Marea Invazie Mongolă<sup>57</sup>.

În această perioadă, scena intelectuală s-a „iranizat” (a se observa marile nume în domeniile filosofiei și teologiei precum Al-Ġazālī, Ibn ‘Aqīl etc.), iar limba persană a detronat araba în administrație, în special în teritoriile iraniene. Tot în aceeași perioadă, *kalām*-ul sunnit și-a atins apogeul de dezvoltare, ducând astfel la apariția primelor școli de jurisprudență islamică (hanbalită, aș‘arită, hanefită, șafeită)<sup>58</sup>.

Starea de instabilitate politică, economică și socială nu a încetat nici în această perioadă, ceea ce a alimentat, în continuare, diferite forme de agresiune la adresa ne-

<sup>50</sup> Brusanowski, 63.

<sup>51</sup> Brusanowski, 64.

<sup>52</sup> Brusanowski, 65.

<sup>53</sup> Cabrol, 35.

<sup>54</sup> Cabrol, 35.

<sup>55</sup> Cabrol, 35.

<sup>56</sup> Cabrol, 36.

<sup>57</sup> Brusanowski, 68.

<sup>58</sup> Cabrol, 38.

storienilor. Deși unitatea comunității era afectată, creștinii continuau să se găsească în număr mare în orașele Imperiului, și mai ales în Bagdad<sup>59</sup>.

Cu toate că nu le-a fost ușor, spre deosebire de restul populației, nestorienii au rezistat destul de bine invaziei mongolilor, acest lucru datorându-se, în mare parte, misionarilor creștini care au părăsit Imperiul în anii de glorie ai Califatului, și implicit ai comunității europene<sup>60</sup>.

Prima etapă a Califatului Abbasid, supranumită și „epoca de aur”, a reprezentat apogeul extinderii teritoriale și avântul cultural al Califatului, perioadă de maximă dezvoltare și recunoaștere și pentru comunitatea nestoriană: Casa Înțelepciunii se baza pe eforturile lor în domeniul traducerilor (din medicină, filozofie, matematică și astronomie), medicii nestorienii erau renumiți și deosebit de apreciați la curtea califală, nestorienii fiind majoritari în administrația centrală.

---

<sup>59</sup> Cabrol, 39.

<sup>60</sup> Cabrol, 39.

## Bibliografie

- Brusanowski, Paul, *Religie și Stat în Islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția Musulmană din perioada interbelică*, București: Herald, 2009.
- Cabrol, Cécile, *Les Secrétaires Nestoriens à Bagdad (762-1258 AD)*, Beyrouth: Université Saint-Joseph, 2012.
- Clot, André, *Civilizația arabă în vremea celor 1001 de nopți*, trad. Maria Berza, București: Meridiane, 1989.
- Hitti, Philip K., *Istoria Arabilor*, trad. Irina Vainovski-Mihai, București: All, 2008.
- Hourani, Albert, *Istoria Popoarelor Arabe*, trad. Irina Vainovski-Mihai, Iași: Polirom, 2010.
- Martin, Richard C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, USA: Macmillan Reference, 2004.
- Thoraval, Yves, *Larousse Dicționar de Civilizație Musulmană*, trad. Nadia Anghelescu, București: Univers Enciclopedic, 1997.
- Vine, Aubrey R., *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London: Independent Press, 1937.
- \*\*\* *Yuhanna Ibn Masawayh*. Middle East Health Magazine, 2006. <http://www.middle-easthealthmag.com/cgi-bin/index.cgi?http://www.middleeasthealthmag.com/jan2006/feature7.htm>, accesat 14.05. 2013



# Fundamentul elin al conceptului de intelect (*ʿaql*) în filosofia Fraților Purității (*ʿIḥwān aṣ-Ṣafāʾ*)

**Crina Galiță\***

---

\* Licențiată în filologie, specializarea Arabă-Franceză, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București. Bursieră Erasmus la Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris ( octombrie 2012-februarie 2013). Masterat în Spațiul islamic: societăți, culturi, mentalități, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București. Doctorandă a Școlii Doctorale de Filosofie, Universitatea din București.

## Abstract

This article presents the context that influenced the perception on intellect of the Brethren of Purity<sup>1</sup> in the *Epistles* and represents a chapter of an extended research on the axiology of intellect in the *Epistles*. The aim of this study is to analyze some aspects of the third section of the *Epistles*, namely *Sensibilia and Inteligibilia*, on how the concept of *intellect* (*‘aql*) came to be understood by the Brethren of Purity in the light of a socio-cultural background. In consideration of this, the paper proposes a comparative analysis of the spatio-temporal hypostasis of the *Epistles* by focusing on the Greek sources manifested in the transcendence of divine universals of the Arab-Islamic philosophy, whose contextual basis is represented by the Greek model. Taking into consideration these aspects, I will emphasize the anterior presence of other cultures in the same space that transcended the idea of time through upcoming civilizations, by henceforth giving the example of the transmission of the Greek philosophical ideas in the interior of the community of Ḥarrān, and more precisely by the Sabians, that represented a precedent for adopting such ideas by the Brethren of Purity through adaptation to the already existent thought in the cultural substrate of Ḥarrān. This fact determined an eclecticism in the field of the promoted philosophical paradigm that had also a powerful influence on their proper perception about intellect.

---

<sup>1</sup> *Rasā’il Iḥwān aṣ-Ṣafā* este unul dintre monumentele filosofiei arabe medievale. Autorii se autointitulează astfel utilizând termenul de *ṣafā* (puritate) ca opus termenului de *qaḍūra* (impuritate, opacitate). Philip Hitti afirmă că denumirea acestora este probabil inspirată din *Kalīla și Dimna*, făcând referire la o istorisire în urma căreia este subliniat caracterul de fidelitate. Vezi Philip Hitti, *Istoria arabilor*, trad. Irina Vainovski Mihai, (București: ALL, 2008). Termenul *Iḥwān* (Frați) surprinde așadar ideea de grupare al cărei liant este reprezentat de profunde legături culturale, în timp ce termenul *aṣ-Ṣafā* (purității) reflectă loialitatea dintre membrii acestei comunități științifice. Problemele care survin la majoritatea istoricilor privesc datarea scriiturii enciclopedice și veridicitatea numelor celor ce au contribuit la întocmirea ei. Totuși sunt susținute teze potrivit cărora Frații Purității ar fi stat la baza unei ideologii promovate de Ibn Sīnā, de Al-Ġazālī și de Ibn ‘Arabī, ceea ce îi plasează din punct de vedere temporal înainte de prima jumătate a secolului al X-lea. Mai mult, importanța teoriei lor e dată și de posibilele influențe pe care le-ar fi avut asupra evoluționismului darwinian. În acest sens, vezi Louis Gardet, *Les hommes de l’Islam*, (Paris: Librairie Hachette, 1977), 604. Originea epistolelor a fost atribuită adesea lui ‘Alī ori lui Ja‘far ibn Muḥammad aṣ-Sādiq (702–765), totuși în majoritatea lucrărilor de specialitate numele care predomină sunt: Abū Sulaīmān, Ibn Ma‘šār al-Bustī, Abū al-Ḥasan, ‘Alī ibn Harim al-Zanġāni, Ibn Aḥmad al-Mibraġani și Zaīd Ibn Rifā‘a. În ceea ce privește afilierea lor, majoritatea cercetătorilor îi plasează în sfera mișcării ismailite. Reunind tendințe divergente, bazate pe unele paradigme însușite în urma mișcării traducerilor din limba greacă în limba arabă pe filieră siriacă, opera lor însumează un număr de cincizeci și două de epistole, fiecare fiind subordonată unei științe: științele matematice, filosofia naturală, metafizica și astrologia. Pentru divergențele ce reies din conținutul epistolelor vezi François Châtelet, *La Philosophie médiévale, du Ier siècle au XVe siècle. Histoire de la philosophie II*, (Paris: Hachette, 1999), 130.

**Keywords:** intellect (*‘aql*), Greek thought, The Brethren of Purity (*‘Ihwān aṣ-Ṣafā’*), Pitagora, Ḥarrān.

Ca în orice abordare științifică, cunoașterea factorilor declanșatori joacă un rol crucial în perceperea sistemului filosofic și în asimilarea moștenirii culturale specifice propriului spațiu sau definitorie altor toposuri. Din analiza cauzelor și a efectelor reiese, implicit, un ansamblu de trăsături care reflectă o gândire eclectică, ce sapă adânc în resorturile altor civilizații în căutarea adevărului. Procesul noetic din planul rațiunii este transferat în plan transcendent, cu precizarea că îi este atribuită sorgintea arabo-islamică. Planul din urmă este determinat *a priori* de chietism, așadar de o atitudine contemplativă și pasivă, care devine cauza lucrurilor existente. Identificarea substratului socio-cultural și a manierei propagării sale în conștiința colectivă a cronotopului vor clarifica astfel mentalitatea asupra existentului.

### **I. Teoria „transferului de cunoaștere”**

Nevoia de cuget elin aristotelic trimite către o nevoie primordială care ar putea proveni dintr-o desăvârșire a ființei, marcată la rândul ei de universalitatea firii, ce transcende orice spațiu. Analiza interacțiunilor dintre lumile filosofice și îndepărtarea de perspectivele științifice individuale ale filosofilor creștini, ale filosofilor evrei sau ale filosofilor musulmani, prin focalizarea asupra cercetării problemelor fiecărei lumi în genere, evidențiază unicitatea soluțiilor sub raportul liantului dintre lumi, liant reprezentat de moștenirea greacă.

Această teorie, elaborată de filosoful francez Rémi Brague, aduce în prim-plan sintagma de „transfer de cunoaștere” prin care se evidențiază raportarea diverselor entități în efectuarea unei acțiuni la aceeași sursă, însă cu precedentul aprioric că propriile lor însușiri filosofice le determină individualitatea. Originalitatea acestui demers se reflectă în identificarea sintagmelor de „transfer de cunoaștere” și de „transfer de concept”, analizate în urma identificării unor teme conexe lumilor cercetate. Obiectivul lui Rémi Brague este acela al demonstrației preexistenței unui sine aflat în formă latentă și necunoscut încă ființei<sup>2</sup>. Așadar, „transferul de cunoaștere” funcționează în baza unui principiu de coordonare, exemplificat de Brague prin rolul fiecărei religii și al fiecărei culturi în conturarea reciprocă, în vederea dobândirii desăvârșirii. Astfel, promovând dihotomia creștinism și creștinătate, primul element fiind circumscris ariei religiei, iar cel de-al doilea ariei civilizației, filosoful francez identifică o serie de conexiuni care au marcat istoria mentalităților, remarcând faptul că așa cum din punct de vedere filosofic, deși creștinismul a preluat doar instrumente conceptuale de la lumea greacă, nefiindu-i dator islamului, pe de altă parte creștinătatea datorează mult islamului, oferind atât ex-

---

<sup>2</sup> Rémi Brague, *The legend of the Middle Ages. Philosophical explorations of Medieval Christianity, Judaism and Islam*, trad. Lydia G. C. Ochrane, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), VII.

emplul gândirii scolasticilor de după perioada traducerilor din secolul al XII-lea, cu referire la Duns Scotus care nu deosebea în scrierile lui Ibn Sînă, religia de ideologia filosofică. Cu toate acestea, originalitatea creștinătății este aceea de a fi văzut în teologie o reflectare a interpretării raționale asupra divinului<sup>3</sup>.

Problematika este confirmată și de către Alain de Libera care califică acest proces al traducerii bazat pe cele două practici, adaptare și comentariu, drept o necesitate social-politică<sup>4</sup>. Contextul unei vieți intelectuale există în acest proces prin conferirea unui caracter de continuitate „moștenirii umane” elaborate prin inovarea textelor preexistente, traduse și comentate. Importanța lumii arabe se reflectă și în contrast cu lumea latină a Evului Mediu. Astfel, lumea arabă conserva, producea și dezvoltă propria cultură, dar și pe cea a Antichității, în timp ce latinii depuneau eforturi pentru a-și menține cultura<sup>5</sup>, ceea ce întărește convingerea potrivit căreia a existat un efect al arabității asupra intelectualității medievale, prin depășirea frontierelor de limbă și de etnicitate și printr-un enciclopedism militant<sup>6</sup>. În ciuda acestor teorii, opiniile diferă. Astfel, alți cercetători, precum istoricul Sylvain Gouguenheim, susțin că acest spirit aristotelic nu a dispărut niciodată din Europa și că s-ar fi păstrat, de fapt, în mănăstirile unde Aristotel ocupa gândirea secolelor IX-XIII. De asemenea, există și afirmații potrivit cărora respectul excesiv pentru Aristotel, care desemna reprezentarea adevărului, mai ales în lumea arabă, a reprezentat mai mult o piedică pentru progresul științific<sup>7</sup>.

### **I.1. Interferențe culturale la Ḥarrān**

Unul dintre factorii care au contribuit la scrierea textelor arabo-islamice cu specific filosofic a fost răspândirea islamului înspre marile centre cu un puternic substrat istoric precum Alexandria, Antiohia, Edessa, Nișībīn, Ḥarrān<sup>8</sup>, Ġundayšābūr. În aceste teritorii, cu o veche cultură elină, unde Coranul și exegeza lui s-au impus printr-o adaptare la filosofia lui Platon și la cea a lui Aristotel încă din secolul al VI-lea<sup>9</sup>, s-a creat o percepție, prin intermediul intuiției, a unui fel de mitologie a forțelor spirituale în care universul se află în prim-plan<sup>10</sup>. Acesteia i-au urmat direcții de cercetare cu tendințe

<sup>3</sup> Bague, 4.

<sup>4</sup> Alain De Libera, *Penser au Moyen Âge*, (Paris: Éditions du Seuil, 1991), 100.

<sup>5</sup> De Libera, 101.

<sup>6</sup> De Libera, 140.

<sup>7</sup> Problematikă analizată de Ahmed Djebbar în *L'histoire de la science arabe*, (Paris: Éditions du Seuil, 2001), 122.

<sup>8</sup> Vechiul oraș Arrān a fost construit ca un loc de popas pe ruta comercială dintre Mediterană și câmpiile Tigrului, aproape de izvoarele râului Balīk. Aflat între Edessa și Rā's al-ʿAyn și deținând importante surse de apă, este cunoscut posteriorității grație atât economiei înfloritoare, cât și specificității unui loc unde filosofia greacă și-a regăsit resorturile, alături de o filosofie arabă în formare, adesea cu influențe gnostice. Îndelungata istorie a orașului este marcată de cinci perioade care îl transformă într-un spațiu de confluență a civilizațiilor: perioada biblică, perioada greacă, perioada romană, perioada creștină și perioada islamică. Vezi T. H. Weir, "Ḥarrān", în *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913 – 1936*, Vol. 3, (ed.) Martijn Theodor Houtsma, (Leiden: Brill, 1993), 270.

<sup>9</sup> Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie. Antiquité et Moyen Âge*, Vol. 1, (Paris: PUF, 2001), 543.

<sup>10</sup> Bréhier, 547.

ezoterice, ce își aveau rădăcinile în științele eline, în științele alexandrine și în științele chaldeene, și ale căror reflecții s-au remarcat în cadrul comunității sabeenilor<sup>11</sup> din Ḥarrān<sup>12</sup>. Rolul sabeenilor în ulterioara abordare sincretică din filosofia arabă a fost acela de a fi reușit să păstreze o moștenire preislamică și să o acomodeze unei noi realități istorice, culturale și religioase reprezentate de islam, propunând în demersul lor de a promova actul cunoașterii, un recurs la filosofia Antichității grecești, cu precădere la creațiile filosofice ale lui Pitagora, Platon sau Aristotel<sup>13</sup>; dar și la gnosticismul creștin, ori la forme politeiste de religiozitate<sup>14</sup>.

Această moștenire culturală face din Ḥarran un vârf de lance pentru domeniul științific. Aubert Martin susține că în orașul Ḥarran, care ulterior cuceririi din anul 640 devine un loc cunoscut unde se realizau traduceri din limba greacă și din limba siriacă în limba arabă, se pare că ar fi locuit primii traducători cunoscuți de istoriografie, cel mai remarcabil dintre ei fiind Thābit ibn Qurra<sup>15</sup> care după ce și-a însușit învățătura lui Ioan Damaschinul ar fi tradus versiunea arabă a *Analiticii Prime* a lui Aristotel și lucrări ale unor autori precum Nicomachus din Gerasa, Apollinius sau Arhimede. Pe lângă acestea, Ibn Qurra ar fi revizuit și traducerea în limba arabă a lucrării lui Ptolemeu, *Almagesta* și a *Elementelor* lui Euclid, realizate de al-Ḥajjāj<sup>16</sup>. Astfel, devine întemeiată ideea potrivit căreia aceste texte deja traduse în acea perioadă ar fi contribuit în mod considerabil la viziunea eclectică a Fraților Purității asupra universului în *Epistole* prin adoptarea și adaptarea lor ulterioară.

---

<sup>11</sup> Grupare despre care s-a afirmat că ar fi reprezentat o sectă, o mișcare religioasă sau o școală filosofică. Vezi Charles Genequand, „Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme”, *Studia islamica*, 89 (1999), 110.

<sup>12</sup> Teorie susținută de Seyyed Hossein Nasr în *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni and Ibn Sina*, (Londra: Thames and Hudson, 1978), 12 și de Tamara M. Green în *The city of the Moon Good. Religious Tradition of Harran*, (Leiden: Brill, 1992), 185.

<sup>13</sup> În lucrarea *Al-Fihrist*, Ibn al-Nadīm apropie concepția sabeană de filosofia aristotelică în legătură cu reprezentările din *Fizica* despre: materie, formă, timp, spațiu și mișcare. Despre cer, ei considerau că este compus dintr-o a cincea natură incoruptibilă, eterul, diferită de cele patru elemente, explicație ce se apropie de cea pe care Aristotel o utilizează în tratatul *Despre Cer* atunci când face referire la compoziția cerului. Descrierea pe care sabeenii o propun pentru cele patru elemente și pentru transformarea lor provine din *Despre generare și corupere*, iar discursul despre schimbările produse în lumea sublunară, din *Meteorologicele*. În ceea ce privește doctrina despre suflet, ca substanță permanentă și non-corporală, ea se identifică cu teoriile din tratatul *Despre suflet*, iar teoria despre adevăr și despre percepția sensibilă provine din tratatul *Despre simțuri și despre sensibil*. În legătură cu divinul, sabeenii urmează calea deschisă de Aristotel în *Metafizica*, afirmând că Dumnezeu este Unul, lipsit de atribute, așadar, raționamentul silogistic nu se poate aplica în ceea ce-L privește. Genequand vede în acest sincretism un hibrid caracteristic filosofiei eline târzii și filosofiei arabe. Vezi Genequand, 116.

<sup>14</sup> Al-Mas'ūdī amintește de venerarea astrelor, în special a lunii, ca formă de idolatrie urzită de Buddhā și asumată de sabeenii, dar și despre concepția unei ierarhii cerești, proprie lui Zoroastru și lui Platon. Vezi Genequand, 110.

<sup>15</sup> Thābit ibn Qurra s-a născut în 826 la Ḥarrān, centru al elenismului târziu. Veritabil polimat, a compus opere originale, mai ales în astronomie și în matematică. Având în vedere că limba sa maternă era siriaca, dar și că îi era cunoscută limba greacă, a reușit să desăvârșească traduceri importante în domeniul matematic. Vezi Pauline Koetschet, *La philosophie arabe (IX e – XIV siècle)*, (Lonrai: Point Essais, 2011), 276 și Hitti, 204.

<sup>16</sup> Aubert Martin, „Les Arabes, transmetteurs du savoir antique”, *Civilisations*, 36, 1 (1988), 17.

## I.2. Reflectarea surselor eline despre intelect în traducerile în limba arabă

Deși islamul admite la nivel religios doar ce se află în linia descendenței abrahamică, a preluat totuși o parte din gândirea aristotelică, căreia i-a alăturat un antropocentrism moral<sup>17</sup>, de factură muʿtazilită<sup>18</sup>. Cu toate că, la o primă analiză, procesul pare insolit, gândirile teoretice s-au armonizat și s-au contopit cu modelele și cu conceptele eline, exterioare paradigmei arabo-islamice, o paradigmă a exegezei coranice, a teologiei islamice, a tradiției profetice, pe fondul unei culturi literare, poetice, artistice, politice, originale și sincretice<sup>19</sup>.

Paradigma asupra intelectului în filosofia arabă emerge tocmai din această descendență aristotelică prin intermediul *Cărții a III-a* din *Despre suflet*, tratat care a fost făcut cunoscut lumii arabe prin intermediul traducerilor lui Ḥunayn ibn Ishāq și ale fiului său, Ishāq ibn Ḥunayn, apreciați la acea vreme pentru impresionantele cunoștințe de elină, fapt demonstrat de imixtiunile unor explicații, legate de tradiția greacă, în traducerile lor. Dacă Ḥunayn ibn Ishāq a tradus textul în limba siriacă, despre fiul său Pierre Thillet conchide, în urma profundelor cercetări, că a tradus de fapt o parafrază a textului în limba arabă, la treizeci de ani de la prima încercare a traducerii manuscrisului din limba siriacă în limba arabă. Acest proces ar fi fost îngreunat de starea defectuoasă a manuscrisului inițial în limba siriacă, ceea ce l-a determinat ulterior să folosească ediția unui comentariu ce aparținea lui Themistius<sup>20</sup>. Importanța demersului celor doi este demonstrată de faptul că alte lucrări referitoare la tratatul aristotelic presupun un rezumat al textului<sup>21</sup>, și nu versiunea originală, presupunere bazată pe o serie de

<sup>17</sup> Fehmi Jadaane, „Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique”, *Studia Islamica*, 38 (1973), 47.

<sup>18</sup> Muʿtaziliții au postulat ideea conform căreia știința este cheia către cunoașterea absolută. Astfel, înțelegem că ei analizează principiile teoretice ale islamului dintr-o perspectivă rațională. Religia este supraordonată moralei, diferența specifică care atribuie caracterul de specie moralei fiind rațiunea. Istoricii și filosofii religiilor sunt de acord că mișcarea muʿtazilită a apărut în sânul sunnismului, ca o „mișcare puritană riguroasă”. Vezi Hitti, 273. Această nouă școală de teologie și de filosofie se naște într-o perioadă în care Damascul își pierde statutul de capitală, un nou oraș ajungând să fie centrul lumii arabe, și odată cu el, o nouă dinastie ajunge să conducă lumea arabo-islamică. Este vorba de Bagdad și de Dinastia ʿAbbāsīdă. Cu această dinastie, islamul capătă o nouă dimensiune, holistă și sincretică în același timp. Elementul arab pur lasă loc elementului persan și odată cu această mutație are loc și deschiderea spre celelalte civilizații și culturi ale popoarelor supuse, cu marile cărți eline, persane și indiene. Cultura arabă întâlnește în spațiul persan școlile creștine, nestoriene de la Gundayšābūr și Nisībīn, în acest mod realizându-se contactul direct cu filosofia aristotelică, cu filosofia greacă și cu filosofia creștină, cu maniheismul dualist, cu mazdeismul, cu zoroastrismul și cu religiile indiene. Civilizația arabă, eminamente orientală se deschide înspre Occident prin relațiile pe care califii ʿabbāsizi le vor avea cu împărății din lumea Europei de Apus. Este binecunoscut exemplul legăturilor pe care califul Hārūn ar-Rašīd le-a avut cu împăratul Carol cel Mare, relații care nu se limitau doar la tratate politice, alianțe împotriva Imperiului Bizantin și a ʿumayyazilor, care stăpâneau o bună parte din Spania, ci au facilitat și schimbul de idei.

<sup>19</sup> Christian Jambet, *Qu est-ce que la philosophie islamique?*, (Paris: Gallimard, 2011), 17.

<sup>20</sup> Vezi Aristotel, *De l'âme*, trad., introducere și note de Pierre Thillet, (Paris: Galimard, 2005), 401.

<sup>21</sup> Între secolul al IX-lea și secolul al X-lea, traducerile erau completate și de comentarii care puteau fi întocmite în trei moduri: fie era vorba despre un comentariu mare, în acest caz se cita un pasaj care era urmat de o explicație considerabilă, fie se parafrăza un pasaj din text urmat de un comentariu pe baza acestuia ori erau rezumate principalele idei din text. Vezi Inati Shams, “Logic”, în *History of Islamic Philosophy*, (ed.) Seyyed Hossein Nasr și Oliver Leaman, (New York: Routledge, 2001), 803.



intervenții cu specific neoplatonic în text<sup>22</sup>. Această informație întărește teoria lui Ibrahim Madeque care, în lucrarea *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, constată că savanții musulmani au perceput corpusul aristotelic, l-au adaptat lumii lor și l-au aplicat limbii lor, fie după propriile idei, fie în lumina comentatorilor anteriori, alterând adesea adevăratul sens al scriiturii aristotelice.

Ḥalīl ibn Aybak aṣ-Ṣafadī (m. 1363) menționează în enciclopediile sale aspectul tehnic asupra căruia se focalizau erudiții secolului al IX-lea. Acesta presupunea o dublă perspectivă. Prima se referea la o traducere literală, *ad verbum*, și fusese utilizată atât de către Yaḥya ibn al-Biṭrīq pentru echivalarea termenilor existenți în *Timaios*, în *De caelo*, în *De anima* și într-un comentariu al acestuia realizat de Ioan Filofon, cât și de către ibn Nācīma în traducerea lucrărilor *Theologia Aristotelis* și *Enneade IV-VI*. A doua perspectivă se referea la traducerea contextuală, *ad sensum*, și a fost utilizată de către Ḥunayn ibn Ishāq și de către al-Abbās ibn Sa'īd Al-Ġawharī (m. 843)<sup>23</sup>.

În contextul analizei influenței filosofiei orientale arabe asupra evoluțiilor doctrinelor occidentale din secolul al XIII-lea, Étienne Gilson schițează cauzele acestui proces pe care îl deslușește printr-o analiză care se îndepărtează de stereotipia analizei filosofiei orientale. Acesta prezintă evoluția filosofiei orientale arabe dintr-o perspectivă holistică asupra schimbărilor provocate de cursul evenimentelor istorico-sociale, subliniind că înainte de anul 529, atunci când Iustinian a decretat închiderea școlilor filosofice de la Atena, atât gândirea lui Aristotel, cât și neoplatonismul, fuseseră deja transmise Orientului prin intermediul filosofilor sirieni, arabi și evrei<sup>24</sup>.

De altfel, scriiturile pseudo-aristotelice atribuite lui Plotin au fost adoptate de Orientul arab mulțumită prestigiului Stagiritului, creând în acest fel mari confuzii la nivelul mentalităților<sup>25</sup>. Printre aceste lucrări menționăm *Theologia Aristotelis*, fiind *de facto* transpunerea *Cărților IV-VI* din *Enneade* de Plotin, și *Liber de Causis*, în realitate *Elementatio theologica*, redactată de Proclus, potrivit studiilor aprofundate ale lui Alain de Lille<sup>26</sup> și reluate de Abdurrahmān Badawī în lucrarea *Plotinus apud arabes*.

Dacă spiritul pitagoreic și platonismul apar ca surse parțiale, aristotelismul neoplatonizant este o sursă integrală care reiese din două elemente importante în neoplatonism: emanația și ierarhia. Cunoscut lumii arabe prin *kunīa* sa drept „șeicul elin” (*aṣ-ṣayḥ al-yunāniyy*)<sup>27</sup>, Plotin a exercitat grație spiritualității sale o considerabilă influență asupra filosofiei arabo-islamice, având un rol important în procesul de continuitate a gândirii aristotelice<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Thillet, 207.

<sup>23</sup> Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture*, (Londra: Routledge, 1998), 142.

<sup>24</sup> Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XVIe siècle*, (Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999), 344.

<sup>25</sup> George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (New York: Cambridge University Press, 2007), 9.

<sup>26</sup> Gilson, 347.

<sup>27</sup> Abdurrahmān Badawī, 'Aflūṭīn 'inda l-*arab*[Plotin din perspectivă arabă], *Islamica*, 20 (1955), 6.

<sup>28</sup> Michel Fattal, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, (Paris: L'Harmattan, 2008), 14.

## II. Evoluția conceptului de *intellect* (*ʿaql*) în secolul al X-lea în filosofia arabă

Tema sufletului și a procesului inteljecției a constituit una dintre preocupările majore ale creștinilor arabofoni care au tradus lucrările referitoare la aceste teme, fiind favorizați atât de limbile lor liturgice, limba greacă și limba siriacă, cât și de contextul religios care reflectă preocuparea pentru astfel de traduceri încă de la jumătatea secolului al V-lea de către Biserica Siriacă<sup>29</sup>.

Despre tematica intelectului, Étienne Gilson atrage atenția asupra descendenței gândirii eline în filosofia arabă care a admis că omului îi este specifică o singură inteligență agentă, căreia îi este subordonat un *intellect în potență*, ce la rându-i, în virtutea acestei subordonări, se va transforma în *intellect în act*. El exemplifică această teză prin epistola lui Al-Kindī, *Despre intelect*, unde acesta clasifică intelectul în funcție de criteriul mișcării. Astfel, va exista întotdeauna un *intellect în act*, un *intellect în potență*, un *intellect dincolo de potența în act* și un *intellect demonstrativ*<sup>30</sup>.

Majoritatea filosofilor atribuie intelectului patru specificități<sup>31</sup>, așa cum este și cazul lui al-Fārābī, pentru care există patru tipuri de intelect: *intelectul în potență*, care este circumscris capacității sufletului de a percepe lucrurile inteligibile, *intelectul în act*, *intelectul dobândit* și *intelectul agent*. În cazul Fraților Purității, al căror criteriu în clasificarea acestui termen este emanația (*al-fayḍu*) în vederea deslușirii, avem intelectul activ (*al-ʿaqlu l-faʿcālu*), intelectul pasiv (*al-ʿaqlu l-munfaʿilu*), intelectul iluminator (*al-ʿaqlu l-munīru*) și intelectul universal (*al-ʿaqlu l-kulīyyu*).

Intelectul este, de fapt, sursa cunoașterii intelectuale<sup>32</sup>, iar structurarea lumii sale este realizată în virtutea transmiterii gândirii lui Aristotel, o gândire modificată însă de o lectură platoniciană și de una neoplatoniciană<sup>33</sup>. Referitor la procesul terminologizării, atunci când termenul *aql* (*intelect*) a dobândit importanță în conștiința islamică prin intermediul filosofiei eline, a fost preluat în *adab* așa cum termenul *ilm* (cunoaștere) a dobândit importanță în sfera religiosului. Acest proces a determinat un soi de emulație între acești termeni a căror antonime erau *hamāqa* (inepție) și *ḡahl* (ignoranță)<sup>34</sup>. Astfel termenul *aql* și cel de *ilm* au ajuns să se confunde<sup>35</sup> și doar individul care posedea *adab*-ul putea să discearnă între cei doi termeni, intelectul subordonând de fapt cunoașterea care cădea sub simțuri<sup>36</sup>. Cunoașterea ultimă se afla așadar în ierarhia unui sistem bazat, în mod evident, pe principiul subordonării, o ierarhie în care termenul era al doilea în ierarhia ființei<sup>37</sup>.

<sup>29</sup> Richard Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens* 6, 1, (1953), 91.

<sup>30</sup> Gilson, 345.

<sup>31</sup> Koetschet, 117.

<sup>32</sup> Koetschet, 114.

<sup>33</sup> Fattal, 15.

<sup>34</sup> Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant, The concept of knowledge in medieval Islam*, (Leiden: Brill, 2007), 253.

<sup>35</sup> Rosenthal, 270.

<sup>36</sup> Rosenthal, 276.

<sup>37</sup> Nasr, 51.

### III. Frații Purității și modelul elin: originalitate sau *mimesis*?

Importanța semnalării fundamentelor care oglindesc aspectele originale ale scriiturilor este indispensabilă pentru marcarea imaginilor insolite care decurg din interpretarea textului. Originalitatea textului arab în raport cu gândirea elină este percepută la nivelul osmozei dintre filosofie și teologie și este reiterată și în demersul Fraților Purității, care pornește de la premisa unității divine, ca primă cauză, și se sfârșește într-o oarecare măsură cu prezența viziunii escatologice asupra lumii, care poate fi explicată și pe baza contextului social, care ar fi determinat apariția acestei lucrări, considerată „un suspin în noapte”<sup>38</sup>.

Cultivând un sistem genealogic bazat pe astronomie, într-o ambianță iraniano-ismașită la Ḥarrān și reunind tendințe ontologice regăsite la Ptolemeu, Hermes Trismegistul (Idrīs), Platon<sup>39</sup>, Aristotel, Pitagora, Iisus<sup>40</sup> și Muḥammad, pentru Frații Purității cunoașterea religiosului este posterioară unei inițieri spirituale. În acest fel, astrologiei îi este conferită o analiză care atinge atât sfera religiosului, cât și cea a misticii, rezultatul fiind o formă de adevăr revelat<sup>41</sup>. Cu alte cuvinte, pentru ei religia este una dintre căile de cunoaștere care conduc înspre adevărul filosofiei, concepție care se aseamănă întrucâtva cu ideile celor ce se numeau *falāsifa*<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Jadaane, 46.

<sup>39</sup> Influența doctrinei lui Platon asupra paradigmei Fraților Purității este evidențiată prin faptul că ei consideră sufletul ca potențial cunoscător (*‘allama bi l-quwwati*) care are nevoie de instruire pentru a deveni cunoscător (*‘allama bi l-fi‘l*), iar această acțiune de a cunoaște se realizează prin metoda simțurilor, care constituie precedentul cunoașterii, a intelectului și a deducțiilor logice. Diferența dintre doctrine va fi marcată de negarea transmigrării sufletului de către Frații Purității, principiu care constituie, pentru Platon și pentru pitagoreici, premisa pentru conștiința care se crează permanent prin rememorare.

<sup>40</sup> Iḥwān fac referire în *Epistole* la personajul Iisus Hristos, emblematic pentru lumea creștină, pe care îl înțeleg ca pe un profet cu puteri speciale. Ei se folosesc de evangheliile canonice și de cele apocrife (de exemplu de *Evanghelia lui Filip*) pentru a schița imaginea acestui profet, urmărindu-i în același timp pas cu pas acțiunile pământene. Frații Purității construiesc un discurs în jurul purității și al purificării, stabilind și elemente comune cu evangheliile creștine. Se pare că ei sunt interesați în mod special de învățăturile lui Iisus, pe care le admit dintr-un punct apropiat de cel creștin, rupându-se de tradiția islamică de foarte multe ori, mai ales atunci când recunosc crucificarea, moartea și implicit învierea lui Iisus. Totuși, pe alocuri vor schimba învățăturile biblice cu cele coranice, posibil mult mai adecvate demersului urmărit. Ceea ce trebuie observat este faptul că atitudinea lor față de religia creștină și față de Iisus este una moderată, identică cu cea a mu‘taziliților. Se poate ca modul de gândire creștin să-i fi influențat în ceea ce privește conceptele de puritate și de purificare care dau și numele mișcării filosofico-religioase. De altfel, ei se arată a fi seduși și de misticismul și de ascetismul în forma lor creștină. *Biblia* și *Thora* apar menționate în *Epistole* mai degrabă pentru a susține învățăturile lor în calitate de învățături universale, care în acest mod își găsesc ecoul într-o altă religie a cărții. Vezi Ian R. Netton, *Muslim neoplatonist. An introduction to the thought of the Brethren of Purity*, (Edinburgh: Edinburgh University Press), 72- 74.

<sup>41</sup> Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid Age*, (Leiden: Brill, 1986), 160.

<sup>42</sup> Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, (Leiden: Brill, 1986), 240. În acest context se impune explicarea termenului de *falsafa* (filosofia greacă) care poate fi mai lesne explicat în contrast cu termenul de *ḥikma* (înțelepciune). Ușurința în această întreprindere este aceea că rațiunea filosofică grecească este adesea foarte aproape de înțelepciunea orientală. Vezi Koetschet, 18. Astfel, Ibn Rušd în lucrarea *Cuvânt hotărâtor (Faṣl al-maqāl)*, în care argumentează în favoarea filosofiei, stabilește o conexiune între cei doi termeni invocând un verset coranic: „Cheamă-i pe oameni pe Calea Domnului tău prin înțelepciune și predică frumoasă (Coran, XVI: 125)”. Vezi George Grigore, *Ochiul Lăuntric – Perspective islamice asupra divinității*, (București: Herald, 2005), 191. În acest context Pauline Koetschet remarcă faptul că această echivalență este o cale a filosofilor prin

Din perspectiva lui Étienne Gilson, *Epistolele* Fraților Purității ar constitui doar o enciclopedie a cărei originalitate este anulată de abundența ideilor aristotelice și a celor neoplatonice, ea demonstrând doar amploarea apetitului lumii islamice pentru filosofie în a doua jumătate a secolului al X-lea<sup>43</sup>. Pe de altă parte, în contextul analizei spiritului enciclopedic, căruia îi oferă o necesară definiție descriptivă (*ta<sup>c</sup>rīf<sup>um</sup> rasmiyy<sup>um</sup>*), reflectată în diferența specifică de *fenomen istoric*, ca o armonie a unui cod cultural (*adab*), Jon Van Ess observă cu privire la Frații Purității, „dilentăți” care au conlucrat utilizând filosofia în scopuri religioase, că unul dintre criteriile programatice ale redactării unei enciclopedii este ierarhia conceptelor. Pentru Van Ess, *Rasā'il* nu numai că a îndeplinit acest criteriu, dar a și întruchipat cunoașterea, în vederea dobândirii fericirii (*as-sa'ā-da*), urmând curriculumul aristotelic, după raționamentul unui grup de erudiți și nu al unui singur erudit, cum era obiceiul până atunci, ceea ce le îndreptățește specificitatea originalității în islamul clasic<sup>44</sup>.

Caracterul enciclopedic al lucrării indică și specificul socio-cultural al perioadei prin prezența unui precedent în preocuparea pentru cunoaștere, din perspectivă șiiită, care s-a reflectat într-o serie de lucrări redactate între secolul al VIII-lea și secolul al X-lea, acum pierdute. Lucrările acestea tratează despre o impresionantă tematică ce vizează corespondența dintre cunoașterea divină și cunoașterea rațională, pe calea metafizicii<sup>45</sup>.

Doctrina lor a fost preluată și reinterpretată și în școlile safavide de către profesorii de *kalām* filosofic, dar din cauza afilierilor lor eretice, au fost eliminați de școala sunnită, eliminându-se în consecință, orice urmă a lor din școala lui Avicenna și chiar din enciclopedia *kalām*ului sunnit a lui Faḥr al-Dīn al-Razī și a predecesorilor săi după secolul al XII-lea<sup>46</sup>, ceea ce ar explica și lipsa analizei lor în unele lucrări, al căror obiect îl constituie *Istoria filosofiei islamice*. Lipsa conformării la normele istorico-sociale ale vremii de către 'Iḥwān aṣ-Ṣafā' și crearea unui „front unit care reunea toți opozanții ordinii 'abbāsīde”<sup>47</sup>, justifică atitudinea ce rezidă din realitatea că în lucrarea lor apar atât

---

intermediul căreia vor să salveze filosofia de statutul ei de știință străină, înainte de a o integra în civilizația islamică. Filosofia greacă poate fi tradusă în arabă prin termenul de *falsafa* sau prin expresia *ḥubbu l-ḥikma* (iubire de înțelepciune). Cu alte cuvinte echivalența între cei doi termeni permite un proces de asimilare indispensabil filosofilor. Vezi Koetschet, 240. Termenul de *falsafa* ia naștere în vasta mișcare de traducere a textelor științifice grecești, care cunosc un apogeu în prima parte a secolului al IX-lea, sub califatul lui Al-Ma'mūn. Primii reprezentanți ai *falsafei*, *falāsifa* au fost și traducători precum Mattā ibn Yunūs (m. 940), Yaḥyā ibn al-'Adī (893-974) sau Al-Kindī. Din secolul al X-lea până în secolul al XII-lea, filosofia arabă a cunoscut perioada cea mai prolifică în spațiu-i caracteristic.

<sup>43</sup> Gilson, 346.

<sup>44</sup> Josef Van Ess, “Encyclopaedic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers”, în *Organizing knowledge. Encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century islamic world*, Gerhard Endress (ed.), (Leiden: Brill, 2006), 9.

<sup>45</sup> Rosenthal, 148.

<sup>46</sup> Gerhard Endress, “The Cycle of Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism”, în *Organizing knowledge. Encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century islamic world*, Gerhard Endress (ed.), (Leiden: Brill, 2006), 120.

<sup>47</sup> Jadaane, 43.

concepte specifice doctrinei ismailite, cât și referințe la cei trei califi numiți de Muḥammad, neagreați de ismailiți. Pe lângă aceste aspecte, însăși denumirea confreriei lor ar sugera năzuințele de natură spirituală, căci filosofia ar constitui elementul purificator al societății<sup>48</sup>.

În genere, ei promovează un ismailism<sup>49</sup> moderat cu puternice influențe eline care a inspirat într-o măsură considerabilă ceea ce a fost perceput în lumea arabo-islamică drept *falsafa*, dar și umanismul de la curtea 'abbāsīdă a primelor secole<sup>50</sup>. Adevăratul lor scop ar fi fost, prin urmare, găsirea unei căi de purificare printr-o căutare mistică care i-ar fi ajutat să dobândească fericirea prin intermediul cunoașterii în dimensiunea eternității<sup>51</sup>.

S-a apelat, în consecință, la un *curriculum scientiarum*, concepție reprodusă în majoritatea interpretărilor autoarei Carmela Baffioni asupra fenomenului filosofico-religios, a cărui limită extremă o reprezintă viziunea (*ar-ru'yatu*) lui Dumnezeu. Acest *curriculum* se fundamentează gnoseologic, iar instrumentele necesare în interiorizarea realităților derivate de la Dumnezeu sunt logica, aritmetica și geometria. Acestea structurează modelul raportului dintre subordonat și supraordonat (între Dumnezeu, Primul și Unicul, sub forma cifrei unu și intelectul, în planul secund sub forma cifrei doi)<sup>52</sup>. În *Frammenti e Testimonianze di autori antichi nelle epistole degli 'Ihwān aş-Şafā'*, autoarea observă prezența în *Epistole* a unor referințe din *Almagesta* lui Ptolemeu și a unor aserțiuni ale lui Pitagora. Aceste texte s-ar putea regăsi în traducerea *Elementelor* realizată de Al-Ḥaḡḡāḡ în perioada de sfârșit a secolului al VIII-lea și de început a secolului al IX-lea<sup>53</sup>.

Cei doi factori care au determinat acest precedent al alegerii textelor pitagoreice și hermetice au fost preocuparea pentru unitatea naturii și pentru prezența rațiunii și reflectarea intelectului, ca un dat primordial din nevoia setei de cunoaștere exterioare credinței și ca instrument al Unității și al conștientizării inteligibilelor<sup>54</sup>. Pe lângă aceste aspecte, caracterul asimilabil al acestor texte este datorat și unui grad de abstractizare mai redus, asemenea stilului scriiturii Fraților Purității, a căror năzuință nu este doar aceea de a se adresa unei anumite elite, ci și aceea de a purifica conștiința maselor<sup>55</sup>.

---

<sup>48</sup> Jadaane, 43-44.

<sup>49</sup> Ismailismul (ar. *ismā'īliyya*) este o mișcare revoluționară islamică al cărei obiectiv este să acționeze în domeniul religios, intelectual, politic și social. Apărut în secolul al VIII-lea d. Hr. la Kūfa și păstrându-și originalitatea până în epoca actuală, el a fost fondat, ca toate mișcările šiite, pe principiul de '*imāma*, adică pe principiul de recunoaștere a autorității unui șef neales, dar desemnat de predecesorul său. Numele vine de la Ismā'īl, fiul cel mare al celui de al șaselea imām, Ġa'far, care l-a desemnat pentru a îi succeda. Ismailismul este o filosofie a naturii care se bazează pe filosofia aristotelică, reinterpretată dintr-o perspectivă neoplatoniciană.

<sup>50</sup> Gardet, 245.

<sup>51</sup> Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 73.

<sup>52</sup> Carmela Baffioni, *Filosofia e religione in Islām*, (Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997), 151.

<sup>53</sup> Carmela Baffioni, *Frammenti et Testimonianze di autori antichi nelle epistole degli 'Ihwān aş-Şafā'*, (Roma: Istituto italiano per la storia antica, 1994), 14.

<sup>54</sup> Nasr, 8.

<sup>55</sup> Jadaane, 58.

### III.1. Pitagora<sup>56</sup> și știința numărului. Frații Purității și aritmetica creației

Cunoscut lumii arabe prin lucrarea lui Porfir, *Philosophos Historia*, scopul filosofiei lui Pitagora a fost acela de a purifica intelectul și de a-l elibera din închisoarea materialului, căci doar intelectul purificat poate percepe claritatea lucrurilor existente, adevărul, și este capabil, în egală măsură, să contemple realitățile superioare, de aceeași încorporalitate ca și el. Potrivit mărturiei lui Porphyry, Pitagora a folosit în demersul său știința numerelor, întrucât a sesizat inconsistența limbajului convențional, în a explica formele prime și principiile primordiale<sup>57</sup>.

Această viziune completă a explicării intelectului, prin știința numerelor, este sesizată și de către Frații Purității care vor folosi limbajul matematic ca fiind cel mai în măsură să redea sensurile realităților superioare, la care se face referire atunci când se vorbește despre intelect:

*Fītāgūrus al-ḥakīmu llaḏī huwwa 'awwalu man takallama fī 'ilmi l-<sup>c</sup>adadi wa ṭabr<sup>c</sup>atihi, qāla: 'innā ṭabr<sup>c</sup>ata l- mawḡūdāti bi ḥasbi ṭabr<sup>c</sup>ati l- <sup>c</sup>adadi (...)*<sup>58</sup>

„Înțeleptul Pitagora, care este primul care a vorbit despre știința numărului și a naturii sale, a grăit: <Natura lucrurilor existente corespunde naturii numărului> (...)” .

Știința numărului este evocată în acest mod de către Frații Purității ca o metodă de lucru predilectă folosită în cadrul argumentării. Sistemul propus de ei este o cosmologie, întrucât demersul utilizat este unul care încearcă să explice, prin intermediul numărului, asemenea pitagoricienilor, adevărata natură și adevărata esență a ființelor sensibile, a corpurilor materiale și a corpurilor sensibile.

La o privire atentă, numărul este manifestarea armoniei și a ordinii, prezentă ca element constant și universal în toate lucrurile existente (*al-mawḡūdātu*). De aceea, identificarea ființei cu numărul, așa cum o propun pitagoricienii, este una firească, întrucât: „ființa se revelează prin număr, este dominată și guvernată de el”<sup>59</sup>. Această realitate este sesizată și de către Frații Purității care observă că lucrurile existente corespund naturii numărului, clasificându-le astfel:

*Al-'ašyā'u al-mawḡūdātu, minhā mā huwwa 'iṭnāni 'iṭnāni, wa minhā mā huwwa ṭalāṭat<sub>un</sub> ṭalāṭat<sub>un</sub>, 'arba<sup>c</sup>at<sub>un</sub> 'arba<sup>c</sup>at<sub>un</sub>, wa hakāḏā bāliḡ<sub>an</sub> mā balaḡa<sup>60</sup>.*

<sup>56</sup> Despre viața lui Pitagora nu există multe mărturii. Conform biografiei redactată de Porphyry în secolul al IV-lea d. Hr., Pitagora a fost fiul lui Mnesarchos și s-a născut în Samos. Educația primită a fost una completă și a debutat în momentul în care a fost dus de tatăl său în Tyr și încredințat caldeenilor pentru o perioadă de timp, apoi în Ionia, unde a urmat școala lui Pherekydes din Syros. După întoarcerea în Samos, frecventează școala lui Hermodamas. Conform tradiției, Pitagora și-a însușit geometria de la egipteni, astronomia de la caldeenii, iar știința numerelor și a calculelor de la fenicieni. Vezi Porphyry, *Viața lui Pitagora*, trad. Radu I. Duma, (București: Herald, 2013), 17.

<sup>57</sup> Porphyry, 36.

<sup>58</sup> 'Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il 'Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, (Beirut: Dār as-Sādir, 1957), 178.

<sup>59</sup> Antelme Edouard Chaignet, *Filosofia lui Pitagora*, trad. Gabriel Avram, (București: Herald, 2012), 12.

<sup>60</sup> 'Iḥwān aṣ-Ṣafā', 181.



„Printre lucrurile existente se află: dihotomii, trihotomii, [lucruri clasificate] câte patru, [lucruri clasificate] câte cinci, ajungându-se, astfel, la ceea ce s-a nădăjduit”.

Gândirea neopitagoreică se caracterizează prin mistică, simbolism numeric și astrologie, fiind un important precursor al neoplatonismului<sup>61</sup>. Raportarea la ordinea și la armonia pe care numărul o conferă realităților înconjurătoare se realizează în trepte. Aceste trepte pot fi numite trepte ale cunoașterii și propun o creștere descrescătoare înspre cunoașterea naturii și a esenței eterne a lucrurilor. Pitagoreicii, așa cum ne asigură Aristotel, identificau rațiunea pură cu cifra unu, știința cu cifra doi, opiniile cu cifra trei, senzațiile cu cifra patru<sup>62</sup>. Acest efort de identificare a noțiunilor cu numere este unul firesc, căci propune o clasificare durabilă a modului în care este realizată atât decriptarea lumii sensibile, cât și a celei inteligibile. De aceea, cunoașterea se dobândește printr-o trecere de la cifra patru, aferentă senzațiilor, la cifra unu, aferentă rațiunii pure.

Pitagora numește cifra unu „rațiunea unității, a identității, a egalității, cauza lucrării simpatetice a universului, a păstrării a ceea ce ține unitatea neschimbată”<sup>63</sup>. Pe acest model, Frații Purității demonstrează existența și importanța cifrei unu în calitate de element catalizator și de rădăcină a numărului<sup>64</sup>. Ei explică necesitatea acesteia, făcând referire la necesitatea divinității. Cu alte cuvinte, cifra unu există de la sine și prin sine, fiind marcată de permanență.

Pe lângă acestea, așa cum susține Yves Marquet, referința pitagoreică este trecută prin filtrul viziunii ismailite, ceea ce decurge din preferința pentru o anumită serie de cifre, specifice acesteia<sup>65</sup>. Numerologia pitagoreică este unul dintre fundamentele cunoașterii lui Dumnezeu. Faptul că Frații Purității îl consideră pe Pitagora ca venind din Harrân, indică certitudinea lor potrivit căreia ereditatea greacă ar fi fost transmisă prin intermediul traducerilor sabeenilor din Harrân<sup>66</sup>. Acest precedent se pare că le-ar fi influențat profund cugetul, astfel încât la nivel microcosmic sistemul s-ar fi bazat pe corespondențele primelor patru cifre cu referire la Dumnezeu, la intelectul agent, la suflet și la materie:

<sup>61</sup> Ibrahim Madeque, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1964), 35.

<sup>62</sup> Chaignet, 185.

<sup>63</sup> Porphyre, 37.

<sup>64</sup> *'Inna l-wāhida 'aṣlu l-<sup>c</sup>adadi wa manṣu'uhu, ka 'anna l-bārī - ḡallat 'asmā'uhu, <sup>c</sup>illatu l-mawḡūdāti wa mūḡiduhā wa murattibuhā wa mutqinuhā wa mutammimuhā wa mukammiluhā. Wa kamā 'anna l-wāhida lā ḡuz'a lahu wa lā miṭla, kaḡālika 'anna l- bārī, ḡalla ṭanā'uhu, lā ṣarīka lahu wa lā ṣibha lahu wa lā miṭla, wa kamā 'anna l- wāhida mawḡūd<sup>um</sup> fī ḡamī'i l- 'a<sup>c</sup>dādi muḡīṭ<sup>um</sup> bihi, kamā 'anna l-bārī - ḡalla ṭanā'uhu, ṣāhid<sup>um</sup> <sup>c</sup>alā kulli mawḡūd<sup>um</sup> muḡīṭ<sup>um</sup> bihi - „Cifra unu reprezintă originea și rădăcina numărului, așa cum Plămăditorul - mărite fie numele Sale!, este cauza lucrurilor existente, creatorul lor, cel ce le orânduiește, cel ce le cunoaște în exactitatea lor, complementarul lor, cel ce le desăvârșește [...]. Așa cum cifra unu nu se divide și nu are asemănare și așa cum cifra unu este existentă în toate numerele, subordonându-le, în același fel Plămăditorul - mărită fie lauda Sa!, contemplă fiecare existent pe care îl subordonează”. *Vezi 'Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, 181.*

<sup>65</sup> Yves Marquet, „Les épîtres des *'Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, oeuvre ismailienne”, *Studia Islamica*, 61, (1985), 73.

<sup>66</sup> Carmela Baffioni, *Frammenti et Testimonianze di autori antichi nelle epistole degli 'Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, 30.



*Wa kamā 'anna 'iṭnāni ḥuwwa 'awwalu 'adad<sub>m</sub> naša'a min takrāri l-wāḥidi, kaḍālika l-'aqlu ḥuwwa' awwalu mawḡūd<sub>m</sub> fāda min wuḡūdi l-bārī, 'azza wa ḡalla. Wa kamā 'anna t-ṭalāṭata tarattabat ba'da l-'iṭnayni kaḍālika n-naḡsu tarattabat ba'da l-'aqli. Wa kamā 'anna l-'arba'ata tarattabat ba'da t-ṭalāṭati kaḍālika n-naḡsu tarattabat ba'da l-'aqli (...)*<sup>67</sup>.

„Așa cum cifra doi este primul număr generat prin repetarea cifrei unu, intelectul este primul lucru existent care a emanat din existența Plămăditorului - Puternicul, Marele! Așa cum cifra trei este orânduită după cifra doi, sufletul este orânduit după intelect. Așa cum cifra patru este orânduită după cifra trei, materia primă este orânduită după suflet(...).”

Prin urmare, cosmologia spiritului la *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* este determinată de un precedent matematic, care oferă o cheie exactă asupra existenței lui Dumnezeu care, din perspectivă antropomorfizată, se aseamănă cu cifra unu.

### III.2. Intelectul, *primus movens* al universului

Infinitatea aristotelică a lumii lasă locul finității teologice a lumii, vectorul elin al preexistenței fiind trecut prin filtrul cronotopului islamic<sup>68</sup>. În acest context, singura cauză a existenței intelectului este prezența și emanația divină, orânduirea lucrurilor existente începe de la el, precum orânduirea numărului începe de la cifra unu, anterioară cifrei doi, sub forma căruia se manifestă la nivel transcendent:

*Al-'aqlu 'awwalu ma'lūli l-bārī- ta'ālā, wa 'annā l-bārī 'illatu kulli mawḡūd<sub>m</sub> wa mubdi'uhu wa mutqīnuhu wa mutammimuhu wa mukammiluhu 'alā n-niḡāmi wa t-tartibi l-'aṣrafu fa l-'aṣrafu*<sup>69</sup>.

„Intelectul este primul „cauzat” al Plămăditorului - înălțare Lui!, iar Plămăditorul - înălțare Lui!, este pentru orice lucru existent: cauza, creatorul *ex nihilo*, cel care îl face să dăinuie, complementarul său și cel ce îl desăvârșește în cel mai nobil sistem și în cea mai nobilă orânduire”.

Despre intelect ca „primul lucru existent”, dar și ca „substanță subordonatoare” vorbește și Aristotel în *Despre suflet*, unde menționează faptul că intelectul trebuie să fie neafectat. Cu alte cuvinte, componenta ontologică nu poate fi influențată în acțiunea sa de niciun factor exterior sieși, dar poate primi o formă în potență<sup>70</sup>.

Frații Purității remarcă și faptul că intelectul se diferențiază de celelalte substanțe spirituale printr-o serie de virtuți: a eternității, a plenitudinii și a desăvârșirii, spre deosebire de suflet, căruia îi lipsește desăvârșirea, și de materia primă, căreia îi lipsește

<sup>67</sup> 'Iḥwān aṣ-Ṣafā', 203.

<sup>68</sup> Yves Marquet, „*Les Frères de la pureté*” *pythagoriciens de l'Islam*, (Paris: Séha, 2006), 231.

<sup>69</sup> 'Iḥwān aṣ-Ṣafā', 184.

<sup>70</sup> Aristotel, *Despre suflet*, trad. și note N. I. Ștefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, (București: Editura Științifică, 1969), 90.

atât plenitudinea, cât și desăvârșirea, fiind doar eternă. În plus, intelectul este singura substanță spirituală care nu a fost creată printr-un mijlocitor și este singura substanță spirituală asupra căreia nu intervine niciun mijlocitor în procesul emanației, fiind primul existent creat *ex nihilo*:

*Al-<sup>c</sup>aqlu huwwa 'awwalu mawğūdin 'awğadahu l-bārī- ta'ālā, wa 'abda'ahu min ġayri wāsiṭatin, tumma 'awğada n-naḡsa bi wāsiṭati l- <sup>c</sup>aqli tumma 'awğada l-hayūlā. Wa ḡālika 'annā l- <sup>c</sup>aqla ġawharun rūḡāniyyun fāḡa mina l-bārī – <sup>c</sup>azza wa ġalla, wa huwwa bāqin tāmmun kāmilun. Wa n-naḡsu ġawharatun rūḡāniyyatun fāḡat mina l- <sup>c</sup>aqli, wa hiyya bāqiyatun, tāmmatun ġayru kāmilatun, wa l- hayūlā l-ūlā ' ġawharun rūḡāniyyun fāḡa mina n-naḡsi, wa huwwa bāqin ġayru tāmmun wa lā kāmilin<sup>71</sup>.*

„Intelectul este primul existent pe care Plămăditorul - înălțare Lui!, l-a făcut să existe și l-a creat din nimic, fără mijlocitor. Apoi a făcut să existe sufletul, prin mijlocirea intelectului, apoi a făcut să existe materia primă. Acest fapt s-a întâmplat întrucât intelectul este o substanță spirituală care a emanat din Plămăditor - Puternicul, Marele!, și este veșnic, perfect și desăvârșit. Sufletul este o substanță spirituală care a emanat din intelect, este veșnic, perfect, dar non-desăvârșit. Materia primă este o substanță spirituală care a emanat din suflet, este veșnică, imperfectă și nedesăvârșită”.

De asemenea, pentru Frații Purității unul dintre principiile inteligibile prime este materia primă care în calitate de prim „cauzat” al sufletului este o substanță care poate lua formă și prin intermediul căreia un corp capătă o formă absolută, cu alte cuvinte o formă care consimte forma lungimii, a lățimii și a adâncimii. Totuși, intelectul rămâne în sfera spiritualului, el nu se materializează, nu se confundă cu ceea ce numim corp. Explicația o regăsim la Aristotel, care salvează transcendența intelectului întrucât, spune el, dacă am confunda intelectul cu un corp, acesta ar deveni o calitate sau chiar un organ comparabil cu organul senzitiv<sup>72</sup>.

#### IV. Concluzie

Ne aflăm așadar într-o logică a spiritualului în raționamentul Fraților Purității<sup>73</sup>. Cu alte cuvinte, deși specificul aristotelic a structurat gândirea Fraților Purității, totuși raportarea la divinitate, a cărei abordare punctează originalitatea ancorării în interpretarea spirituală, a rămas constantă.

Deși maniera în care teosofia este percepută de Frații Purității punctează emergența substratului cultural în contactul cu alte dimensiuni culturale, particularitatea structurală a sistemului lor de gândire este profund marcată de dualitatea caracter islamic-caracter elin, fără însă a le anula originalitatea. Astfel, în urma reinterpretării teoriei numerelor a lui Pitagora, Frații Purității au reușit să își păstreze caracterul

<sup>71</sup> 'Iḡwān aṡ-ṡafā': 184.

<sup>72</sup> Aristotel, *Despre suflet*, 90.

<sup>73</sup> Unul dintre obiectivele scriiturii *Epistolelor* ar putea fi acomodarea gândirii „înțeleptului Pitagora” (*Fītāğūrus al-ḡakīmu*), întrucât în comentariul lor s-a avut în vedere comparația comportamentului numărului cu ceea ce Creatorul este pentru ce ceea ce a creat.

original al propriei lor ideologii prin intermediul unor numere alese în virtutea unei osmoze dintre gândirea ismailită și cea pitagoreică, aceasta din urmă fiind conturată grație rolului sabeenilor de origine greacă din Ḥarrān.

Intelectul este un principiu inteligibil prim întrucât sufletul, cel care generează materia primă, este primul generat de către intelect, care la rândul-i este prima emanație a Plămăditorului.

Urmând principiul emanației, intelectul va fi impregnat cu o cauză a filosofiei, răspunsul la viața prezentă, la țelul existenței. Totul va izbândi doar în urma descoperirii adevărului ce va îndrepta neofitul către buna folosire, în termeni aristotelici, a meșteșugului intelectului.

## Bibliografie

- Aristotel, *De l'âme*, trad., introducere și note de Pierre Thillet, Paris: Galimard, 2005.
- Aristotel, *Despre suflet*, trad. și note: N. I. Ștefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, București: Editura Științifică, 1969.
- Badawī, ʿAbdurrahmān, 'Aflūṭīn ʿinda l-ʿarab [Platon din perspectivă arabă], *Islamica*, 20, (1955).
- Baffioni, Carmela, *Filosofia e religione in Islām*, Roma: La Nuova Italia Scientifica. 1997.
- Baffioni, Carmela, *Frammenti et Testimonianze di autori antichi nelle epistole degli 'Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, Roma: Istituto italiano per la storia antica, 1994.
- Brague, Rémi, *The legend of the Middle Ages. Philosophical explorations of Medieval Christianity, Judaism and Islam*, trad. Lydia G. Cochrane, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie. Tome I. Antiquité et Moyen Âge*, Paris: PUF, 2001.
- Chaignet, Antelme Edouard, *Filosofia lui Pitagora*, trad. Gabriel Avram, București: Herald, 2012.
- Châtelet, François, *La Philosophie médiévale, du Ier siècle au XVe siècle. Histoire de la philosophie II*, Paris : Hachette, 1999.
- De Libera, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- Djebbar, Ahmed, *L'histoire de la science arabe*, Éditions du Seuil: Paris, 2001.
- Endress, Gerhard, "The Cycle of Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism", în *Organizing knowledge. Encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world*, Gerhard Endress (ed.), Leiden: Brill, 2006.
- Fattal, Michel, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, Paris: L'Harmattan, 2008.
- Gardet, Louis, *Les hommes de l'Islam*, Paris: Librairie Hachette, 1977.
- Genequand, Charles, „Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme”, *Studia islamica*, 89, (1999), 109-128.
- Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XVIe siècle*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- Grigore, George, *Ochiul lăuntric – Perspective islamice asupra divinității*, București: Herald, 2005.
- Gutas, Dimitri, *Greek thought, Arabic culture*, Londra: Routledge, 1998.
- Hitti, Philip, *Istoria arabilor*, trad. Irina Vainovski Mihai, București: ALL, 2008.
- Hourani, F. George, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2007.
- 'Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Rasā'il 'Iḥwān aṣ-Ṣafā'* [Epistolele Fraților Purității], Beirut: Dār as-

- Sādir, 1957.
- Inati, Shams, "Logic", în *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (eds.), New York: Routledge, 2001.
- Jadaane, Fehmi, „Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique”, *Studia Islamica*, 38, (1973), 5-60.
- Jambet, Christian, *Qu est-ce que la philosophie islamique?*, Paris: Gallimard, 2011.
- Koetschet, Pauline, *La philosophie arabe*, Lonrai: Points Essais, 2011.
- Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid Age*, Leiden: Brill, 1986.
- Kraemer, Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Leiden: Brill, 1986.
- Madeque, Ibrahim, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1964.
- Marquet, Yves, „Les épîtres des 'Iḥwān aṣ-Ṣafā', oeuvre ismailienne”, *Studia Islamica*, 61, (1985), 57-79.
- Marquet, Yves, *Les <Frères de la pureté> pythagoriciens de l'Islam*, Paris: Séha, 2006.
- Martin, Aubert, „Les Arabes, transmetteurs du savoir antique”, *Civilisations*, 36, 1, (1988), 15-25.
- Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni and Ibn Sina*, Londra: Thames and Hudson, 1978.
- Netton, R. Ian, *Muslim neoplatonist. An introduction to the thought of the Brethern of Purity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Porphyr, *Viața lui Pitagora*, trad. Radu I. Duma, București: Herald, 2013.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden: Brill, 2007.
- Van Ess, Josef, "Encyclopaedic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers", în *Organizing knowledge. Encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century islamic world*, Gerhard Endress (ed.), Leiden: Brill, 2006.
- Walzer, Richard, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, 6, 1, (1953), 91-142.
- Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Weir, T. H., "Ḥarrān", în *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913 – 1936*, Vol. 3, Martijn Theodor Houtsma (ed.), Leiden: Brill, 1993.

# *Son of Alexandria: understanding Philo in the Jewish Alexandrian context*

**Albert Marcu\***

---

\* Licențiat în Teologie Ortodoxă, Universitatea din București. Masterat în Studii Religioase – Texte și Tradiții, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București. Bursier Erasmus, Leiden University ,2013 – 2014. Masterand în Filosofie Antică și Medievală, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai.

### **Abstract**

In this paper I intend to account for Philo's work and thought by examining his cultural and historical setting. By doing so, I wish to point out the many ways by which these factors contributed to the development of Philo's characteristic worldview. The argument I set here is that however original and idiosyncratic the work of Philo may seem, it is ultimately the end product of a particular strain of thought, one that can be followed back through time and that is deeply influenced by specific historical and political developments. The conclusion I turn to is that Philo cannot be accurately comprehended without acknowledging the extent to which he is indebted to his Alexandrian background. There would be no Philo without "Alexandrinus".

**Keywords:** Alexandria, Flavius Josephus, Jewish diaspora, Philo

### **I. The broader socio-political frame of Alexandria.**

At the time of Philo's birth<sup>1</sup>, Egypt had recently been facing some major shifts in terms of government and administration. Even though Alexandria remained (and was to remain still) a deeply Hellenized city, the exercise of political power by the Ptolemaic dynasty in Egypt was now replaced by Roman governance, which had turned Egypt into an imperial province in the events following up the battle of Actium (31 B.C.E.). The new state of affairs posed a series of problems for Alexandria's inhabitants as well as for its governors. Before the Roman annexation, the city's multi-ethnic social groupings found themselves in an approximate state of equilibrium<sup>2</sup>. This fragile balance was going to be upset by the Roman re-organization of the empire. As pointed out by Green, the Octavian tenure of Egypt was faced with a serious degradation of productivity, resulting in a suffering economy and a deficient administrative apparatus<sup>3</sup>. Among others, the new policies instituted by the Romans consisted in devolving state monopoly on land ownership, which determined an increase of private accountability<sup>4</sup>. This, of course, took place at the cost of revenues, which now had to be compensated by a change in fiscal policy. Following an enforcement of new taxes in the industrial and agricultural domains, a revised poll tax was instituted (in 24 B.C.E.), from which only those possessing Greek or Roman citizenship were exempted. The institution of this poll tax (*laographia*) was going to bring about serious consequences in terms of affairs between the three major ethnic groups in Egypt and had more acute effects on the Jewish community and the relationship with the non-Jewish, Greek and Egyptian citizens.

Up to this point, the social strata of Alexandria were divided between the majority of Macedonians and Greeks (occupying the top levels of social scale), followed by immigrants from Palestine and Syria (who came to be considered among the Hellenes if they were Greek speakers), and a layer of Hellenised Egyptians. Those left at the bottom were mostly the un-Hellenized "barbarian" Egyptians<sup>5</sup>. Since "the Greeks were now no longer masters of Alexandria, the Jews were no longer their guests, and the Greeks could

<sup>1</sup> Approx. 20 BCE, conjuring on Philo's own remark (*Legat.*) that he was an elder at the time of the embassy to Gaius, in 38/39 CE.

<sup>2</sup> M.Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria A Thinker in the Jewish Diaspora*, (Leiden, Boston: Brill, 2012), 45.

<sup>3</sup> H. A. Green, "The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt", in *The Roots of Egyptian Christianity*, Birger A. Pearson and James E. Goehring (eds.), (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 102.

<sup>4</sup> H. A. Green, 103.

<sup>5</sup> Hadas-Lebel, 40.



no longer go on being gracious hosts”<sup>6</sup>. The *laographia* was going to be at the centre of many civil discords and quarrelling over the matter of right to citizenship and social status amongst Alexandria’s dwellers. We will further refer to some of the more relevant available sources related to the life of Jewish Diaspora in Alexandria and its relationship with other social groups inside the city.

## II. The Alexandrian Jewish Diaspora

The history of Jewish people in the first millennia B.C.E. in Egypt does not begin with Alexandria; Josephus informs us of their presence at the time of the city’s foundation (*BJ* 2.487; *AJ* 12.7–9, 19.281; 22 *C, Ap.* 2.35), but the earliest source available concerning Jewish presence in Egypt refers to the garrison located at Elephantine, which remained stationed on the island even after the Persian conquest of 525 B.C.E.<sup>7</sup>. This being said, the Jewish community of Egypt, even as it included a number of people arrived at the time of the Babylonian exile, did not amount to much before the founding of the Ptolemaic dynasty<sup>8</sup>. As for the citizenship of Jews, we learn that since early times they were allowed by the Lagids to organize themselves in a semiautonomous civic body, granting them the possibility to keep their customs. This political form of organization was known as the *politeuma*<sup>9</sup>, and ensured a series of political rights and privileges for the Diaspora. Soon, also the doors of the *gymnasiums* were going to be open for some of the Jews<sup>10</sup>, a decision that surely accelerated the Diaspora’s process of Hellenization. Schwartz<sup>11</sup> notices how in spite “the fact that the Jews had such a highly developed communal life, they were quick to adapt themselves to Hellenistic culture”. This can very well be seen when acknowledging how the Greek language very quickly replaced the use of vernacular and led to the translation of what was to become known as the *Septuagint*<sup>12</sup>. Greek language very soon became “a vehicle for Jewish culture”<sup>13</sup>. It should be noted that inscriptions from Egypt provide the oldest information related to the existence of synagogues anywhere, these being the primary institutions of religious activity amongst members of the Egyptian Jewish Diaspora<sup>14</sup>.

Philo provides us with the most thorough account of initial synagogue service in Egypt up to this day<sup>15</sup>. Looking for demographic data, it appears that the number of Jewish inhabitants in Egypt was impressive enough, although Philo’s conjecture of one million souls (*Flacc.* 43) is almost certainly an exaggeration. Still, in Alexandria, two out

<sup>6</sup> D. R. Schwartz, “Philo, His Family and his Time”, in *The Cambridge Companion to Philo*, Adam Kamesar (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 20.

<sup>7</sup> See P. Grelot, *Documents araméens’Eléphantine*, (Paris: 1972), 26–40; J. Méléze-Modrezejewski, *The Jews of Egypt*, (Jerusalem: Jewish Publication Society, 1995), 21–44.

<sup>8</sup> E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, (Leiden: Brill, 1976), 221.

<sup>9</sup> See A. Kasher, *JQR* 93 (2002/2003), 257–268 – a review of J.M.S. Cowey and K. Maresch, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis*, (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001). Furthermore, if we are to believe the author of the *Letter to Aristaeas*, the *politeuma* already existed during the reign of Ptolemy II.

<sup>10</sup> As revealed by some inscriptions discovered at Cyrene. See M.H. Williams, *The Jews among the Greeks and Romans: A Diaspora Sourcebook* (Maryland: The John Hopkins University Press, 1998), 107 and 113–14.

<sup>11</sup> Schwartz, 18.

<sup>12</sup> The preference of Greek names instead of the Jewish ones is also a strong argument.

<sup>13</sup> Schwartz, 18.

<sup>14</sup> For more information on early synagogues, going back to as far as the beginning of the third century BCE., see Tcherikover’s treatment of papyrological evidence in *CPJI*, 8.

<sup>15</sup> See Philo, *Mos.* 2.215–16; *Spec.* 2.62–3; *Legat.* 132, 134.

of five districts were occupied by Jewish settlers<sup>16</sup>, an information testifying to the large proportion of Jewish presence<sup>17</sup>. Broadly speaking, during the reign of the Ptolemies, the Jewish Diaspora of Alexandria enjoyed a period of flourishing and relative peace. The only known forms of resentment showed towards the Jews are limited to literature, and show up in texts such as those of Manetho, a Hellenized Egyptian. We must take notice of certain allegations made by some Greeks concerning a supposed “a-social”<sup>18</sup> or even misanthropic<sup>19</sup> character of the Jewish people. Most of these refer to a couple of typical Jewish characteristics: for any foreigner, the worship of a single deity as well as the mosaic dietary laws must have appeared quite peculiar. Nevertheless, these are but isolated occurrences. It is not until the Roman period that anti-Semitism takes a violent form and becomes utterly manifest.

### III. Philo's Alexandria

As previously said, the Alexandria of Philo's youth was somewhat different that it was just a couple of years before his birth. The Ptolemies were already history, just as the peaceful days of Alexandria were about to become past. Jewish life inside Egypt was going to become ever more agitated after the Roman takeover. This does not imply that it was the Romans who started making life more difficult for them. Relationships between the new lords of the city and Jewry actually began on very favourable terms for the latter: we are told by Josephus (*AJ* 14.131–2) that Julius Caesar, in recognition for the military support given to him by the Jews in Egypt during the “Alexandrian War” (47/8 BCE), recorded on a stele inside the city a declaration granting the Egyptian Jews a series of rights. From Josephus' assertion we are to understand that Caesar gave Alexandrian citizenship to the Jews of the city (*Ant.* 14.10.1 § 188), something that is not entirely true, even though it is certainly possible the Caesar granted Alexandrian citizenship to some Jewish individuals<sup>20</sup>. Similar to the past political relationship between the Ptolemies and Alexandrian Jews, mutual interest seemed to prevail in the Roman policy towards the Jewish *politeuma*. Still, this harmonious affair would not suffice in keeping all ethnical parties in Alexandria in a state of content.

### IV. Amidst turmoil

During Philo's later years, discord and enmity against his people began to take a more brutal expression. The enforcement of the *laographia* had reignited old polemics and disputes between the three main ethnical groups of Alexandria. It was not only the fiscal side of the poll tax that bothered Egypt's inhabitants, but what was more at stake was a matter of pride and self-esteem. To be exempted from the poll tax, you had to be an Alexandrian citizen. You paid a reduced tax if you were a descendant of military settlers,

<sup>16</sup> C., *Ap.* II, 34–35, Strabo cited by Josephus (*AJ* XIV, 117).

<sup>17</sup> Diodorus Siculus, in about 60 BCE, talks about a population of 300 000 freemen (*eleutheroi*). According to D. I. Sly, *Philo's Alexandria*, (London, New York: Routledge Publishing, 1996), 45, it would be safe to estimate a population of approx. 500 000 inhabitants of Alexandria at any given time. Other figures have also been proposed: P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1972), 90, refers to some one million souls in Ptolemaic times, while Diana Delia, *The Population of Roman Alexandria*, (New York: American Philological Association, 1988), 284, keeps the numbers within a limit of 600 000 people.

<sup>18</sup> See Hecateus of Abdera, *Aegyptiaca*, in *Bibliotheca Historica et Aegyptiaca* of Diodorus of Siculus, (1st cent. BCE).

<sup>19</sup> Philo, *III Mac.* 3, 8–10 reads: “they distinguish themselves in their attitude towards food, and for this reason, they appear detestable to certain”.

<sup>20</sup> J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2000), 113.

a graduate of the gymnasia, or resident of an Egyptian *metropoleis*<sup>21</sup>. Only a very limited number of Jews would have qualified for the exemption or for payment at a reduced rate. The poll tax had effectively caused a sharp division between citizens and non-citizens: for the Egyptians it was further humiliating, as for the Greeks and Jews it was embarrassing and downgrading. The nationalist Greeks had already probably regarded the Ptolemaic treatment towards the Jews as preferential, and now under the Roman rule their own situation was not getting any better, since the *laographia* had been imposed on perhaps many more of their own. People were disenchanting and began to voice their dissatisfaction. A papyrus (CPJII, no. 151) dating from around 5/4 BCE consists of a petition draft by one Helenos to the Roman governor of Egypt, in which he is complaining that even though he had benefited from Greek education and lived in Alexandria for all his life, he is now compelled to pay the poll tax, just as the natives (*laoi*). Another document (approx. 19/21 CE), known as the *Boule papyrus* (CPJ 150), consists of a plea on behalf of the Greeks for the restoration of Alexandria Greek city council (*boule*)<sup>22</sup>. But a more revealing text to the nature of the agitation in Alexandria is provided by a fragment (CPJ 156), belonging to the *Acts of Alexandrian Martyrs*, where we can hear the voices of anti-Jewish and anti-Roman Greek leaders of Alexandria expressing their discontent regarding the new social policy, for example Isodorus slanders at the Jewish fraction: “Are they not of the same nature as the Alexandrians but live rather after the fashion of the Egyptians. Are they not on a level with those who pay the tax?”

On the other hand, the Jewry of Alexandria had its own different view on the situation: it regarded the new socio-political frame as one where now both Jews as well as Greeks were subjects to Roman rule, and therefore claimed *isopoliteia*, i.e. equal political status<sup>23</sup>. As for the Roman viewpoint, the Judeans in Egypt were simply the inhabitants of a vassal city that had never belonged to them in the first place. Given this specific social framework, Schwartz precisely resumes what was at stake for the people of Alexandria at the time: “with the establishment of Roman hegemony, which knocked the Alexandrians off their pedestal, Alexandrians and Jews were in competition, and any points won by the Jews, such as the coronation of a Jewish king, were, in effect, lost by the Alexandrians”<sup>24</sup>. By “Jewish King” he is referring to the appointment of Agrippa I as king of the Jews in Palestine: his visit to Alexandria, welcomed with an undisguised feeling of pride by the Jews, and of hostility by those other unsatisfied Alexandrians, would have dire consequences for the Jews in the very near future. As we’re told by Philo himself (*Legatio, Flacc.*), the rioting in Alexandria 38 CE was triggered by Agrippa’s appearance in the city. As soon as he left the city, mobs gathered and began to ridicule the Jews, dressing up a naked lunatic from the streets in order to enact a mockery version of Agrippa’s visit (*Legatio, 36*). After his departure, events would quickly escalate into a devastating pogrom. In response, the Roman prefect, Flaccus<sup>25</sup>, not only turned a blind eye in front of the unfolding manifestations, but went on to further persecute and humiliate the Jews, culminating with a proclamation that denounces Jews as “foreigners and aliens” (*ξένους και ἐπήλυδας, Flacc. 54*).

Rage against the Jews had begun to unravel, and ahead of all the troubles that Alexandrian Jewry was facing, Philo seems to appear as a providential figure, as the

<sup>21</sup> Collins, 115-116.

<sup>22</sup> At this point it is worth recalling that while the Greek modelled city council (*boule*) had been abolished inside Alexandria, the Jews could still mind their inner affairs in their *politeuma*. This of course was another incentive for Greek nationalist despise for the Jews and Romans. See Sly, 172.

<sup>23</sup> See Schwartz, 21.

<sup>24</sup> Schwartz, 22.

<sup>25</sup> See more about Flaccus in Collins, 118.

right man at the right time to take the diplomatic way, in an attempt to stand for the rights of his people. Amidst this dark scenario, probably in the winter of 38/9 CE, two rivalling embassies were sent to seek justice in Rome, at Gaius Caesar: the Greek one was led by Apion<sup>26</sup>, and the Jewish one by none other than Philo (*AJ* 18, 259). At that time, the emperor was busy fantasising about himself as an incarnation of Zeus, and was determined to erect a statue of him and place it inside the temple at Jerusalem. So it is not hard to intuit about the success of the Jewish embassy. Nevertheless, in a couple of years' time, Caligula's assassination would set the stage for a more sober leader's ascent to power, in the person of Claudius.

Soon after, the Alexandrian Jews sought revenge on those who caused them so much suffering in the city, so the new emperor found it necessary to write down an edict, preserved to this day and known as *The letter of Claudius* (*CPJ* 153). This was meant to settle the disputes in the Egyptian province. The document reiterates the Jews' right to live according to their laws, but makes it quite clear that they are still foreigners in a foreign land. As Collins puts it, "Claudius strove for impartiality"<sup>27</sup>. Unfortunately, the troubles in the city would not come to a happy end. But since it is around this period that we lose track of Philo<sup>28</sup> (who probably passed away during the first years following Claudius' rule) we will next move on to focus on this Alexandrian's thought and family connections, in order to arrive at a better understanding of Philo's intricate universe and what exactly is irreducibly Alexandrian in him.

### V. Philo: his life and thought

Far from being the artisan of a sterile synthesis between the Judean and Greek traditions, Philo is the author of an original *opus*, displaying a creative spirit as well as the capacity to adapt Greek literary style and thematic to the mosaic discourse. Simultaneously conservative and modern, he is able to adjust an old and foreign tradition so that it suits the demands of the time and place he is living in. Should we come to understand how and why this is possible, we must attempt to draw his biographic trajectory along the lines of his workings.

Frustrating as it is for the historians, Philo is very elusive when it comes to self-references. Indeed, he does mention his participation during his older years in the embassy to Gaius (*Legat. I*, 26), but we do not learn anymore about him apart from this. More important and useful references reach us through Josephus. Speaking directly about Philo, he says that he was "a man eminent in all accounts ... and one not unskilled in philosophy" (*AJ* 18.8, 259). He also drops a crucial clue about Philo when he says that he was the brother of Alexander the *alabarch* (*AJ* 18.8, 259). This allows us to see just how far his family influence reached and how well established it was in its connections with Rome and Judea. Alexander was appointed responsible for custom taxation on imports to Egypt via Arabia. Josephus tells us that he ran an import-export business<sup>29</sup>, that he made gold and silver donations for the Temple (*Jewish War* 5.205) and even lent money to Agrippa (*AJ* 18.159). He also appears to have been administrator of the Egyp-

---

<sup>26</sup> See Josephus, *Against Apion*.

<sup>27</sup> Collins, 120.

<sup>28</sup> There is one reference in (*Legat.* 206) about an event taking place in Claudius' time that allows us to believe that he was still alive at least for some time after 41 CE.

<sup>29</sup> See E. Schürer in (eds.) G. Vermes, F. Millar and M. D. Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, III.1, (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 136–7; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974), 96–97.

tian territories belonging to Antonia Minor<sup>30</sup>. Moreover, Agrippa's daughter Berenice married Alexander's son Marcus (*AJ* 19.276–7). Another son of Alexander, Tiberius, enjoyed a prodigious career in the Roman hierarchies, as he held governorship of Egypt under Nero, was Titus' chief of staff during the Judean war and served as a praetorian prefect inside Rome<sup>31</sup>.

Under the circumstances stated above, it is safe to assume that Philo enjoyed Alexandrian citizenship. During his upbringing he surely benefited of the best Hellenistic education one could receive in Alexandria. We can picture him as a young *ephebos*, enrolled in the *gymnasium*<sup>32</sup>, and later exposed to academical teachings in grammar, philosophy lectures and arts. He obviously became a great admirer of Greek culture, profoundly immersed in philosophical lectures, from Zeno to the Stoics<sup>33</sup>. He was familiarized not only with the literature, but he was no stranger to the Hellenistic culture and activities, as we know he frequented places like the hippodrome and employed many metaphors from the athletic competitions<sup>34</sup>. Nevertheless, he never seems to have considered himself an actual philosopher, and he certainly doesn't write like a typical one. His connection to Greek philosophy and culture is most unique. While he respects the Hellenes, he does not restrain from criticizing vices wherever he recognizes them, and he is not afraid to show more courtesy towards the Indian sage who refused to accompany Alexander, than for the latter (*Prob.* 92, 7). However, he is not always consistent with moral exigencies when he builds his narratives, for instance when speaking of Ptolemy II Philadelphus, whom he praises (*Mos.* 2.29) like no other, in spite of his notorious self-indulgence and reputation as a womanizer who married his sister. He is also critical of Stoic philosophers of the New Academy and despises the sophists<sup>35</sup>. But we have yet to pinpoint why Philo is really different from the other philosophers.

The examples given above show us that Philo did not blindly emulate the Hellenes, nor did he attempt to give up on his Jewish heritage. And this is precisely where the most intimate resort of Philo's intention is to be found: for Philo is still best known as an exegete of the Judeans, for whom he cared beyond anyone and for whose interests he would dedicate his life's working<sup>36</sup>. As with the Greek language, philosophy would later serve him as a marvellous tool that enabled him to understand and present to others the wonders of the Law. Following the tracks of a very specific Judeo-Alexandrian tradition, as we can see since Aristobulus, Philo sees in Plato and other philosophers (as well as some Greek law-givers) either followers or inheritors of Moses' teachings<sup>37</sup>. For him, philosophy represents as a noetic activity that functions as a catalyser for religious contemplation of the one God, who was revealed to Moses. This is precisely why

<sup>30</sup> Daughter of Mark Antony and mother of none other than Claudius.

<sup>31</sup> On Tiberius, see Alexander Fuks, *Corpus papyrorum Judaicarum* II, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 188–97; Stern, *GLAJJ* II, 7–8, 15–16, 96; L. Petersen (ed.), *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III* (Berlin: De Gruyter, 1966), 135–137; S. Etienne, „Réflexion sur l'apostasie de Tibérius Julius Alexander”, *St. Ph Ann* 12 (2000), 122–142; G. Schimanowski, „Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander”, in *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, J. Frey et al. (eds.), (Leiden: Brill, 2007), 111–135.

<sup>32</sup> For a contrary opinion on Philo's access to the Gymnasium, see Hadas-Lebel, 55.

<sup>33</sup> Hadas-Lebel writes: „...he seems to have read and meditated on all things. He cites the pre-Socratics, Zeno, Anaxagoras, Democritus, he venerates Pythagoras, and often speaks as a Stoic but he admires the great Plato above all”, 5.

<sup>34</sup> For more on this subject, see Harris, 1976.

<sup>35</sup> Lebel, 56.

<sup>36</sup> Collins remarks: „The entire structure of his writings is designed as an explanation of the Jewish scriptures, not as an independent philosophical quest”, 132.

<sup>37</sup> *Her.* 214; *Leg.* I, 108, *Quaest. Gen.* III, 5, V, 152, *Prob.* 57, *Spec.* IV, 61.



he is able to express his tolerance of Greek polytheistic worship (*Mos.* II, 205, *Spec.* I, 53), i.e. because they have not yet received the ultimate and complete revelation. Philo discretely dreams of a world of proselytes<sup>38</sup>, one where the Judean law would prevail in everybody's heart.

But Philo was no zealot. He very well realizes the current predicaments entangling the Judeans, and looks after their well-being in a more diplomatic fashion. Critical as he is with any subject that touches his nerves, he never forgets to put in a word of praise for his benefactors. Even though the Romans had seized Judea and Gaius caused enough troubles for the Alexandrian Jews, he states that past rules have proved themselves fair in relationship with his people (*Legatio* 143-47). In the same manner as Josephus (*Ag. Ap.* 2.68-70), he does not hold the Greeks responsible for the Jewish pogrom in 38 CE Alexandria; he would rather point the finger at Egyptian-like habits lying at the root of all malice (*Flacc* 17, 29.).

As soon as you begin to sketch Philo's portrait, you come to notice his very particular traits. He is no ordinary Jew and no ordinary Hellenist, but a very intriguing and natural *sui generis* author. His social status, as well as the environment of the wonderful city of Alexandria, allows him to arrive at a very unique worldview, one that certainly distinguishes him from any other. Philo is also inheritor and promoter of a particular strain of thought, profoundly tied up with Alexandria and the Jewish diaspora. When talking about Philo's connection to Jerusalem, Schwartz<sup>39</sup> does not fail to highlight how Philo's propensity for allegorical interpretation is put to work in his thoughts about the Temple: he reveres it and he honours it, yet he undercuts it, since he likes to stress the higher significance of the world and the soul as temples (*Somn.* 2.248)<sup>40</sup>. This is highly relevant for a thorough apprehension of Philo's thought in the context of Alexandrian diaspora. As Schwartz goes on to remark<sup>41</sup>, there are visible similarities between this ideology expressed by Philo and a certain Alexandrian literary tradition, going back to the authors of *2 Maccabees* and the *Letter of Aristeas*. Moreover, looking at things from this angle allows for keeping peaceful contact with the Roman conquerors: in Palestine, Jesus showed that it is possible to pay homage to God and Caesar at once (*Matt* 22:21 and parallels). From Stephen, known in the *Acts of the Apostles* as a "Hellenistic Jew" (*Acts* 6: 1-5) to Paul (*Gal* 4:26), we stumble upon the very same conception of the

---

<sup>38</sup> *De Vita Mosis* 2.44: "But if a fresh start should be made to brighter prospects, how great a change for the better might we expect to see! I believe that each nation would abandon its peculiar ways, and throwing overboard their ancestral customs, turn to honouring our laws alone. "For Philo's messianic and eschatological expectations, see *Praemiis et Poenis*, 95, 165-72. For more studies on Philo and Jewish messianism, see E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, (New Haven: Yale University Press, 1938); E. R. Goodenough, *Introduction to Philo Judaeus*, (New Haven: Yale University Press, 1940), 52-74; H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947), 322-438; J. M. Scott, "Philo and the Restoration of Israel" in *SBL 1995 Seminar Papers*, E. Lovering (ed.), (Atlanta: Scholars Press, 1995), 553-575.

<sup>39</sup> Schwartz, 24-25.

<sup>40</sup> A few lines later, Philo touches the exact theological and political consequences of this reasoning: "Therefore do not seek for the city of the Existent among the regions of the earth, since it is not wrought of wood or stone, but in a soul, in which there is no warring, whose sight is keen. . . . For what grander or holier house could we find for God in the whole range of existence than the vision-seeking mind, the mind which is eager to see all things and never even in its dreams has wish for faction or turmoil?", in *Somn.* 2.250-1.

<sup>41</sup> Schwartz selects four texts that contain some passages which to him speak from the same ideological standpoint, undermining the importance of the Temple in Jerusalem, in the given the circumstances of Alexandrian Jewry. These are: *2 Maccabees*, *The Letter of Aristeas*, a fragment of Pseudo-Hecataeus in Diodorus Siculus (*Bibl. hist.* 40.3.4 = *GLAJJ* I, no. 11) and *Wisdom of Solomon*. See Schwartz, 26.

universality of God<sup>42</sup>, in a transcendence that surpasses any temple made by human hands, important and symbolically efficient as it may be. This is however not the same approach that most Judeans took when they rebelled against the Romans, at the cost of losing their land, along with the temple.

Returning to Philo, we must conclude that only by taking into account his geo-political, intellectual and chronological setting can we fully appreciate his doings and workings. He is obviously a part of a particular Alexandrian tradition tracing back at least from Clement Alexandrinus<sup>43</sup>, and the bearer of a stream of thought that will later make its way deep into the writings of many Christian theologians, whether they would be aware of it or not<sup>44</sup>. If I were to describe Philo in a single sentence, I would have to portray him as a mature, creative and fine product of Alexandrian Hellenism, ever radiating like the Pharaohs he so much admired, of the knowledge he strived to achieve and of the love he had for Greek culture and his fellow Jews alike. Though he is ultimately a “son of Alexandria”<sup>45</sup>, in time his thought had spread so far beyond that city’s limit, to echo at his audience from places and times he perhaps never dared to dream about.

---

<sup>42</sup> See Schwartz, 24.

<sup>43</sup> B. Pearson, *The Roots of Egyptian Christianity*, 149. Also see Pearson, “Philo, Gnosis, and the New Testament”, in *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (eds.), (Edinburgh: T. and T. Clark, 1983), 73-89.

<sup>44</sup> See D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A survey*, (Assen: Van Gorcum Publishing, 1993).

<sup>45</sup> I took this designation from Sly, 16.



## Bibliography

- The Works of Philo: Complete and Unabridged*, trans. Charles Duke Yonge, New Updated Edition, Hedrickson Publishers: 1995.
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2000.
- Delia, Diana, *The Population of Roman Alexandria*, New York: American Philological Association, 1988.
- Etienne, S., „Réflexion sur l'apostasie de Tibérius Julius Alexander”, *St. Ph Ann*, 12, 2000.
- Fraser, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Fuks, Alexander, *Corpus papyrorum Judaicarum II*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- Goodenough, E. R., *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven: Yale University Press, 1938.
- Goodenough, E. R., *Introduction to Philo Judaeus*, New Haven: Yale University Press, 1940.
- Green, H. A., “The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt”, in *The Roots of Egyptian Christianity*, Birger A. Pearson and James E. Goehring (eds.), Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Grelot, P., *Documents araméens d'Eléphantine*, Paris: 1972.
- Hadas-Label, M., *Philo of Alexandria A Thinker in the Jewish Diaspora*, Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Kasher, A., *JQR* 93 (2002/2003), a review of J.M.S. Cowey and K. Maresch, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001.
- Mason, Steve (ed.), *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, 10 vols., Leiden: Brill, 2000.
- Mélèze-Modrezejewski, J., *The Jews of Egypt*, Jerusalem: Jewish Publication Society: 1995.
- Pearson, Birger A., “Philo, Gnosis, and the New Testament”, in *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (eds.), Edinburgh: T. and T. Clark, 1983.
- Petersen, L. (ed.), *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III*, Berlin: De Gruyter, 1966.
- Runia, D. T., *Philo in Early Christian Literature. A survey*, Assen: Van Gorcum Publishing, 1993.
- Schimanowski, G., „Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander”, in *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, J. Frey et al. (eds.), Leiden: Brill, 2007.
- Schürer E. in *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, III.1, G. Vermes, F. Millar and M. D. Goodman (eds.), Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Schwartz, D. R., “Philo, His Family and his Time”, in *The Cambridge Companion to Philo*, Adam Kamesar (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Scott, J. M., “Philo and the Restoration of Israel,” in *SBL 1995 Seminar Papers*, E. Lovering (ed.), Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Sly, D. I., *Philo's Alexandria*, London, New York: Routledge Publishing, 1996.
- Smallwood, E. M., *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden: Brill, 1976.

- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- Williams, M. H., *The Jews among the Greeks and Romans: A Diaspora Sourcebook* Maryland: The John Hopkins University Press, 1998.
- Wolfson, H. A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947.

# Primele misiuni catolice în Japonia și destinul deviant al *creștinilor ascunși*

**Bogdan-Ioan Nicula\***

---

\* Licențiat în Jurnalism, Universitatea Spiru Haret. Masterat în Studii Religioase – Texte și Tradiții, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București. Doctorand al Școlii Doctorale Studii Literare și Culturale, Universitatea din București.

### **Abstract**

Within this presentation we move along the blueprints of some implicit assumptions divergently underlying the Catholic tradition (accounting here for both distinctive catholic features and general Christian features) and the cultural framework of Japan (at the moment of the missionaries' arrival). Our aim is to acquire more hints, on the one hand, upon the goals and aspirations of Catholic (and Christian, as much as the extrapolation could bear) nature, and, on the other hand, upon the traditional Japanese ones. This will be done through a new look at the receiving of the first Christians in Japan, and also through an inquire into the fate of the long time isolated Japanese Christian communities.

**Keywords:** Catholicism, Francis Xavier, Society of Jesus, Shinto(ism), Buddhism, Edo period, *kakure kirishitan*.

### **I. Fundalul receptor**

Miturile cosmogonice tradiționale ale Japoniei au surse variate, atestând o diversitate etno-culturală a țării ce datează din preistorie. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, Taryo Obayashi vine, din perspectiva studiului comparativist al mitologiei, cu o teorie a originilor acestor mituri: prima generație de zei a cosmogoniei ar proveni din cultura șamanică altaică, fiind manifestă aici ideea nașterii zeilor guvernatori în centrul cerului, o a doua parte a mitului ar avea origini sud-est asiatice, vehiculând ideea arborelui cosmic și a nașterii din vegetație, iar un al treilea fragment pare a fi de proveniență polineziană, fiind poate contribuția triburilor Ama, oamenii mării, deoarece tema sa specifică este apariția gigantului cosmic într-o regiune mediană<sup>1</sup>. Asemenea morfisme mitice pot fi pe drept bănuite de apariții autonome în mai multe contexte spațio-temporale, deși, evident, nu în oricare dintre cele existente, ceea ce face din regăsirea originii lor un țel laudabil, dar problematic.

Cultura populară japoneză formată s-a dovedit flexibilă, dar persistentă, „digerând” ulterior concepții străine aparent mult mai coerente. Concepții taoiste filosofice și religioase arată a fi pătruns în Japonia în secolele VI-VII d. Hr., dar în vreme ce taoismul ajunge la apogeu în China dinastiei T'ang, în Japonia, care se află în această perioadă într-o solidă legătură cu China, taoismul nu va lăsa în urmă nici măcar un templu. Cu toate acestea, conceptele *yin-yang* au fost absorbite de religia populară și integrate inclusiv în ritualurile shinto de la curtea imperială<sup>2</sup>. Aceste concepte nu au fost singurele de origine taoistă care s-au propagat, începând cu această perioadă, în

<sup>1</sup> Ichiro Hori, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 3-5.

<sup>2</sup> Hori, 14-15.

Japonia, alte elemente integrate fiind: venerarea Stelei Polare și a Ursei Mari, cel a săbiilor și al oglinzilor ca simboluri religioase (inclusiv ale puterii imperiale), termeni-titluri ca *tenno* (în taoism: guvernator al universului; sensul japonez: împărat), denumiri legate de marele altar de la Ise etc<sup>3</sup>.

În ceea ce privește adoptarea buddhismului, shinto și buddhismul fuzionează gradual, acesta din urmă integrând doctrinal venerarea *kami*-lor. Începând cu secolul al X-lea d. Hr., *kami* încep să fie considerați tot mai mult coincidenți cu *buddha*-șii.<sup>4</sup>

Aceasta nu înseamnă că misionarii catolici vor găsi aici un tip cu totul nou de buddhism sau care abia se mai poate numi astfel. Facem apel în această analiză la o actualizare a teoriei *kenmitsu taisei* a lui Toshio Kuroda, conform căreia, buddhismul japonez de cea mai largă răspândire, nu doar până la venirea misionarilor, ci în forme estompate până azi, este de tip tantric, deci unul a cărui tradiție a fost stabilită cu mult înainte de propagarea sa în Japonia. Desprinzându-ne de formația marxistă a lui Kuroda, care vede în binomul heterodoxie-ortodoxie unul de tip revoluție-reacțiune, notăm aici că granița dintre ortodoxie (însemnând, mai curând, școlile stipendiate de stat) și heterodoxie în Japonia feudală este percepută într-o altă manieră decât în Europa, disputele politice dintre școli fiind mai rar dublate de polemici doctrinale<sup>5</sup>.

Vom arăta în acest articol că raportarea la catolicism a urmat o orientare cu o perioadă de deschidere-testare, dar că în cele din urmă, spre deosebire de buddhism, acesta a fost respins, nu atât de mult în urma unei analize doctrinale, cât în virtutea faptului că nu a fost găsit integrabil în contextul policultural al Japoniei, din cauza opoziției active în raport cu trăsăturile definitorii ale unui astfel de context.

## II. Venirea misionarilor

Undeva în preajma lui 1470, astronomul florentin Toscanelli îi sugera regelui Alfonso al V-lea al Portugaliei că se poate ajunge mai rapid în Cathai (China), Chipangu (Japonia) și Insulele Mirodeniilor (Insulele Moluce din Indonezia), navigând spre vest, fără a ocoli Africa. Toscanelli, care își baza multe dintre cunoștințe pe relatările lui Marco Polo, și-a ilustrat propunerea cu o hartă pe care Chipangu (Japonia) apărea ca o singură mare insulă. Propunerea respinsă de Alfonso al V-lea, mult mai interesat de continentul african, va fi adoptată ulterior de Cristofor Columb. Acesta a luat insula Hispaniola (împărțită azi între statele Haiti și Rep. Dominicană) drept Japonia, confuzie care a persistat pe hărți mai timpurii de 1510. Însă în aprilie 1508, patru vase sub comanda lui Diogo Lopes de Sequeira plecau deja din Lisabona, cu ordinul de a vizita Madagascar și Ceylon și de a localiza peninsula Malacca (în prezent, în cadrul statului Malaezia).

<sup>3</sup> Toshio Kuroda, "Shinto in the history of Japanese religion", *Journal of Japanese Studies*, 7, 1, 1981, 4-7.

<sup>4</sup> William R. LaFleur, *Awesome nightfall. The life, times and poetry of Saigyō* (Boston: Wisdom Publications, 2003), 52-53.

<sup>5</sup> Fumihiko Sueki, "A reexamination of the *kenmitsu taisei* theory", *Japanese Journal of Religious Studies*, 23, no. 3-4, (1996), 449-461.

Ajunși aici, portughezii aveau misiunea de a strânge informații detaliate cu privire la „sinii” despre care se vorbea în India (și care, pare-se, nu fuseseră încă identificați cu „chitaii” lui Marco Polo, deși opera acestuia era cunoscută)<sup>6</sup>. Ulterior, după ajungerea portughezilor în China, atingerea Japoniei va deveni o prioritate.

Misionariatul se sprijină pe efortul de explorare, iar acesta trebuie permanent alimentat prin diferite mijloace financiar rentabile, dar comerțul apare preferabil, fiindcă el instituie relații propice și misionariatului. Există multiple elemente descrise care leagă cele două activități, apostolatul și comerțul, sau alternativa lui, colonizarea, dacă alteritatea culturală este total incapabilă să reziste cuceririi militare, ori nereceptivă pe altă cale la creștinism – cele două coincid foarte bine în cadrul unor culturi „primitive”. Aceasta nu înseamnă nicicum că negustorul sau soldatul sunt deplin conștienți de serviciul pe care îl fac apostolatului atunci când își urmăresc multe dintre scopurile „profane”, ori că misionarii sunt mereu gata să treacă la fapte nedemne de statutul lor. Activitățile lor conlucrează eficient însă, iar termenii de interes sunt deseori aceeași, deși motivele pot părea antagonice: proscrisul prezintă interes special pentru comerț, ca furnizor de informații și alte bunuri greu de obținut altfel, dar și pentru misionariat, în calitate de ființă de la care se așteaptă caință neîntârziată, atunci când i se arată atenția cuvenită.

Prima convertire a unui japonez la creștinism s-a petrecut în India, la Collegio de San Paolo din Goa. Japonezul era Yajiro (sau Anjiro), originar din Kagoshima, întâlnit în Malacca în 1574 de Sf. Francis Xavier, unul dintre co-fondatorii „Societății lui Iisus” și misionar în Orientul Extrem<sup>7</sup>. Când Francis Xavier l-a întrebat pe Yajiro, proscrisul fugit din Japonia în 1548 după comiterea unei crime, dacă poporul său s-ar creștina asemenea, acesta i-a răspuns pragmatic, dar însuflând speranța care îl va purta pe apostolul iezuit în Japonia:

„Poporul meu nu va deveni îndată creștin, ci (oamenii) te vor întreba o mulțime de lucruri, cântărind cu atenție răspunsurile tale și ceea ce susții. Mai mult decât orice, vor cerceta dacă purtarea ta este în acord cu cuvintele tale. Dacă poți să îi mulțumești în ceea ce privește aceste lucruri, prin replici adecvate interesului lor, atunci, imediat ce chestiunea a fost cunoscută și în toate examinată, *daimyo*, nobilii și oamenii educați vor deveni creștini. Șase luni ar trebui să fie de ajuns, fiindcă este un neam care întotdeauna urmează călăuzirea rațiunii<sup>8</sup>.”

Pe 15 august 1549, de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, Francis Xavier debarca la Kagoshima. Xavier a păstrat multe speranțe pentru locuitorii Japoniei, după cum se vede dintr-o scrisoare din 5 noiembrie 1549, din care vom cita pasajele direct referitoare

<sup>6</sup> Charles R. Boxer, *The Christian century in Japan*, (Berkeley: University of California Press, 1967), 2-5.

<sup>7</sup> Miyazaki Kentaro, “Roman catholic mission in pre-modern Japan”, în *Handbook of Christianity in Japan*, Mark R. Mullins (ed.), (Leiden: Brill, 2003), 5-6.

<sup>8</sup> Mohammad H. Oliai, *The Japanese and Christianity. A complex relation*, (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2013), 15-17.

la plauzibila receptivitate a japonezilor:

„În primul rând, oamenii pe care i-am întâlnit până acum sunt cei mai buni dintre cei pe care i-am descoperit și, după cum mi se pare, nu vom mai găsi niciodată printre păgâni alt neam egal cu japonezii. [...] Sunt mulți printre ei care pot citi și scrie, ceea ce este de mare ajutor pentru învățarea rapidă a rugăciunilor și a altor treburi religioase. [...] Le place să audă lucruri expuse rațional; și ținând cont că există păcate și vicii printre ei, când li se demonstrează că fac ceva rău, sunt convinși de această raționare<sup>9</sup>”

Xavier admite că nu doar Ningit, bătrânul stareț de la templul buddhist Fukushoji, l-a întâmpinat cu prietenie, ci mulți alții, printre care și *daimyo* Shimadzu Takahisa, care i-a oferit permisiunea sa pentru botezarea oricărui vasal al lui care va dori să treacă la creștinism. Japonezii și-au mărturisit deschis admirația pentru iezuiții care au călătorit șase mii de leghe numai pentru a predica altora scripturile pe care le dețin. Însă, la momentul venirii lui Xavier și a însoțitorilor săi, Japonia feudală se afla prinsă într-un lung șir de lupte interne, datând, cu excepția unor rare perioade de pace, de circa trei secole, fapt nesimizat imediat de apostoli fiindcă războiul nu cuprindea zona în care debarcaseră<sup>10</sup>. Totuși, conflictul nu împiedicase centrul Ashikaga (menționat de Xavier ca „Universitatea din Bando”), clădit pe baza unui model de educație clasică chineză, să fie frecventat de circa trei mii de studenți. Iezuiții se vor referi admirativ și la micile școli *terakoya*, unde se predă o educație japoneză bazală, care s-au răspândit pe cuprinsul țării sub influența adepților *zen*, varietatea de buddhism ce începuse să fie preferată de aristocrație, în timp ce clasele de jos tindeau acum să țină de curente precum cel al „Lotusului” (*hokke*), ori al „Tărâmului Pur” (*jodo*)<sup>11</sup>. Pre existența unei rețele educaționale trebuie să fi părut ideală pentru o răspândire facilă a mesajului evanghelic – sau măcar a unor obiceiuri mentale favorabile viziunii „raționale”, *i. e.* care apare ca sensibilă la modul creștin de argumentație.

Datorită unor cauze, precum războiul intertribal constatat sau „laxitatea” moralei sexuale, probabil ne va mira că Francis Xavier a susținut în continuare inegalabilul japonezilor față de alți necreștini. Faptul este probabil datorat întrucâtva și realității că atunci când dedicatul iezuit a părăsit Japonia, după puțin mai mult de doi ani, a putut lăsa în urmă un nucleu de circa o mie de convertiți, în ciuda problemelor pe care i le ridica limba japoneză<sup>12</sup>.

Translatorul lui Francis Xavier, catehizat și botezat în Goa, avusese timp să învețe elemente de limbă portugheză, dar termenii teologici pe care trebuia să îi traducă erau cei care creau greutăți. Yajiro a tradus „paradisul” cu „Tărâmul Pur” al buddhismului popular, însă marea problemă a avut-o cu traducerea noțiunii de „Dumnezeu”, dat fiind

<sup>9</sup> Boxer, 37-38.

<sup>10</sup> Boxer, 38-41.

<sup>11</sup> Boxer, 44.

<sup>12</sup> Boxer, 39.



sensul absolut (divinitate extra-cosmică și simultan omniprezentă) al acesteia. Yajiro a avansat termenul „Dainichi”, corespunzător unei divinități guvernatoare din școala Shingon. Atunci când Francis Xavier a realizat că diferențele față de buddhism sunt nesatisfăcătoare, a trebuit să îi instruiască pe cei din Yamaguchi să nu îl mai adore pe Dainichi<sup>13</sup>. Un amănunt frapant este că simpla transformare a latinescului „Deus” în „Deusu” a fost considerată la un moment dat destul de ineficientă spre a fi înlocuită cu „Tendo”, concept puternic legat de școala Yoshida Shinto.

Dovezi ale unei întâlniri între iezuitul Gaspar Vilela și Yoshida Shikegata, conducătorul școlii Yoshida, au fost descoperite de cercetătoarea Oyama Tokuko. Clanul Yoshida a fost unul dintre agenții unui tip special de deificare pentru cazul *shogun*-ilor Toyotomi Hideyoshi și Tokugawa Ieyasu. Yoshida vor primi din partea regimului Tokugawa responsabilitatea pentru toate activitățile privind altarele și preoții shinto. Teologia acestei școli tinere, influențată întrucâtva de buddhismul tantric, precum și de confucianism și taoism, situa în centru pe zeul *Kunitokotachi no mikoto*, în cazul ei nu doar o zeitate androgină auto-creată, ci originea paternă a lumii (totuși, existentă dintotdeauna, co-eternă cu el, situație diferită de cea din creștinism), față de care Amaterasu apărea pe o poziție subordonată. Apare relevant aici că shintoiștii anti-buddhiști ai epocii Meiji vor critica și școala Yoshida pentru a fi evitat să stea în calea misiunilor creștine<sup>14</sup>.

Traducerile inițiale ale termenilor teologici creștini ridică însă întrebări cu privire la înțelesul dat convertirii la creștinism a primului japonez – și, evident, a altora dintre cei care îi vor urma. Nu știm ce accepțiuni dădea interpretul lui Xavier termenilor portughezi, dar dacă judecăm după termenii propuși și prin prisma distanțelor doctrinale, s-ar spune că el se botezase la o formă excentrică a buddhismului „Tărâmului Pur” cu elemente ezoterice. Primele evaluări ale buddhismului de către iezuiți au fost favorabile, deoarece ei constată *prima facie* că buddhismul cunoaște și el distribuția în ordine monastice, uzul rozariilor și elemente rituale oarecum similare. Ceea ce i-a stupefiat pe catolici a fost laxitatea moralei sexuale a acestor călugări japonezi frecvent angajați în relații heterosexuale sau homosexuale. De partea cealaltă, din punct de vedere buddhist, creștinii prezentați astfel au apărut ca fiind o altă sectă buddhistă. Pe măsură ce misionarii creștini își dădeau seama de riscurile implicite ale confuziei, ei au început să denunțe integral religia concurentă. Relațiile amicale cu buddhiștii japonezi au fost frânte de acel „Dainichi” (lit.: „Marele Soare”) trinitar, puternic, înțelept și bun, a cărui existență a trebuit revocată și proclamată ca idee diavolească. Xavier vorbise despre el ca despre creatorul tuturor ființelor și ținta finală a sufletelor nemuritoare. Aceste concepții apăreau destul de ciudate partenerilor de dialog buddhiști, pentru care totul era dintotdeauna într-o stare de transformare, neexistând o origine a existenței

<sup>13</sup> Kentaro, “Roman catholic mission in pre-modern Japan”, 6.

<sup>14</sup> John Breen, “Shinto and Christianity. A history of conflict and compromise”, în *Handbook of Christianity in Japan*, Mark R. Mullins (ed.), (Leiden: Brill, 2003), 250-251.

propriu-zis localizabilă, ori un popas final. Și unii, și alții (creștini și buddhiști) cădeau de acord cu privire la faptul că există o lege eternă scrisă în adâncul inimilor oamenilor, *i. e.* o natură umană. Ideea creștină de „Dumnezeu” a fost omologată de buddhiști celei proprii de „Dharma”, din momentul în care Xavier a început să predice că Dumnezeu este substanță pură, lipsită de contingente, fără început și fără sfârșit<sup>15</sup>. Moralitatea sexuală laxă a călugărilor pe care o reclamau iezuiții era în strânsă legătură cu elementul tantric din formele de buddhism caracteristice aproape întregii Japonii. Trebuie reamintit că tantrismul, mărul discordiei la acea vreme, însă și demonul reacționar al istoriografilor moderni, nu este o componentă fundamentală a buddhismului, provenind din cultura indiană non-buddhistă. Lucrul acesta poate stârni o întrebare privitoare la realele asemănări buddhisto-creștine, cele care transcend confuziile terminologice, importurile adaptative sau chiar conceptele doctrinale și țin de stratul mai discret sensibil al orientării aspirațiilor. În orice caz, în 1569, Gaspar Vilela întemeiază la Nagasaki prima biserică iezuită într-un templu buddhist părăsit, unde a lăsat la început toate imaginile buddhiste la locul lor, spre a crea impresia că mesajul predicat nu polemizează cu cel al precedentilor ocupanți ai locului. Doar după un an de zile, când 1500 de japonezi se botezaseră aici, Vilela a preschimbat templul într-o „Biserică a Tuturor Sfinților”, dotată cu răbdătoarele imagini creștine aferente. Pentru statul japonez în curs de centralizare, devenea tot mai irelevant că iezuiții sprijineau declarativ statul și pe conducătorii lui, inclusiv prin rugăciuni și liturghii, când acești preoți își rezervau dreptul de a nu spune ceea ce cred, precum și de a afirma lucruri pe care nu le cred<sup>16</sup>.

Păstrarea temporară a imaginilor buddhiste în vederea atragerii adepților buddhismului la creștinism nu este un gest deviant de la normele generale ale apostolatului creștin în spațiul extra-iudaic, așa cum l-a instituit Sfântul Apostol Pavel în primul secol creștin: ținând cuvântarea sa în Areopag, el indică spre faptul că ei cinstesc și un altar dedicat unui zeu necunoscut, acest zeu fiind, spune el, cel pe care el a venit să îl dezvăluie<sup>17</sup>. Propunem o relecturare a unui eveniment „arhetipal” al misionariatului creștin, în lumina întâlnirilor acestuia cu mai multe culturi necreștine și în special cu cea analizată în prezentarea de față. Misionarul spune că dorește să elibereze publicul său nu numai de credințele sale, de zeii pe care îi (re-)cunoaște, ci și de misterul căruia acest public îi rezervă spațiu alături de ceea ce îi apare (re-)cognoscibil, mister care, așadar, nu este numai folosit de misionar ca pârghie pentru a răsturna vechea cunoaștere, ci și descifrat - practic, din punctul de vedere al vechii relații dintre cunoaștere și mister, evacuat. Eliminarea acestui mister coincide cu manifestarea zeului paulin absolut și a propriului său mister, retragerea continuă din orice este susceptibil de a fi înțeles drept

<sup>15</sup> Notto R. Thelle, “The Christian encounter with Japanese Buddhism”, în *Handbook of Christianity in Japan*, Mark R. Mullins (ed.), (Leiden: Brill, 2003), 228-229.

<sup>16</sup> Timon Screech, “The English and the control of Christianity in the early Edo period”, *Japan Review*, 24, (2012), 21-22.

<sup>17</sup> Vezi *Faptele Apostolilor* 17 : 22-23.

interacțiune materială / cosmică - fapt care are loc în vederea Judecării de Apoi<sup>18</sup>. Am înțelege, deci, total greșit gestul lui Gaspar Vilela dacă l-am considera o mostră de „prefăcătorie iezuită”.

În 1563 fusese botezat primul *daimyo*, Omura Sumitada, urmându-i alții în anii ulteriori. Dacă în 1559 erau circa 6 000 de japonezi convertiți, zece ani mai târziu ei erau de peste trei ori mai numeroși. În 1579, avem circa 130 000, iar în 1601, vor fi în jur de 300 000. Apogeul este înregistrat în chiar anii următori intrării în vigoare a interzicerii misionariatului: anii ‘30 ai secolului al XVII-lea cunosc mai bine de 750 000 de creștini din 12 milioane de japonezi. În teritoriile unor *daimyo* reprezentativi convertiți la creștinism, precum Amakusa Hisatane, Arima Harunobu, Omotomo Yoshishige, Takayama Ukon și Sumitada, avuseseră loc convertiri în masă, aproape toți rezidenții feudei devenind creștini. În această situație, *daimyo* creștini i-au somat pe călugării buddhiști de pe pământurile lor să treacă la creștinism, iar cei care au refuzat au fost alungați, proprietățile templelor au fost confiscate și templele au fost date misionarilor spre transformarea în biserici. Cu excepția lui Takayama Ukon, acești promotori ai creștinismului par interesați în special de schimburile cu negustorii portughezi. În toate locurile în care iezuiții predicau pentru prima dată, prioritatea era creșterea cantitativă a comunității. După ce localnicii acceptau să fie botezați, se puneau problema aprofundării înțelesurilor<sup>19</sup>.

Strategia apostolică fundamentală a iezuiților se dezvoltase *top-down*. „Compania” prefera alianța cu „cezarii”, în virtutea unei anume legitimități recunoscute acestora și datorită ideii unei repartiții evanghelice neconflictuale a atribuțiilor „cezarice” și divine. În teorie, relația dintre iezuiți și principii se baza pe libertate și reciprocitate, iezuiții cooperând cu suveranii fără să lucreze pentru aceștia. În practică, s-a ajuns uneori la subordonare, precum în cazul lui Antonio Araoz la curtea Spaniei, ori la conflict, mai mult sau mai puțin deschis, precum în Paraguayul secolului al XVIII-lea. Strategii de acest tip au fost avansate și în cazul altor ținuturi depărtate vizitate de iezuiți, precum în Etiopia, unde Ignazio de Loyola îl instruia pe Joao Nunes să înceapă convertirea cu suveranul și cu înalții oficiali și abia apoi, după cucerirea asentimentului la acest nivel, să treacă la răspândirea credinței în rândul maselor. În lipsa unei autorități centrale abordabile și deplin active, în Japonia luptelor dintre clanuri, Francis Xavier a dezvoltat o reorientare a acestei politici spre negocierea cu fiecare *daimyo* al unui fief<sup>20</sup>. Astfel, convertirea japonezilor, deși urma o tendință promițătoare, nu a putut surveni peste noapte, tocmai din cauza fragmentării puterii pe care au găsit-o misionarii la venire. Pe cealaltă parte, interdicția statului centralizat nu va înregistra ceea ce se poate numi un real succes împotriva propagării religiei persecutate. Se poate spune chiar că a dat un

<sup>18</sup> Vezi *Faptele Apostolilor* 17 : 24-31.

<sup>19</sup> Kentaro, “Roman catholic mission in pre-modern Japan”, 7-8.

<sup>20</sup> Leonardo Cohen, *The missionary strategies of the Jesuits in Ethiopia, 1555-1632*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), 27-28.

avânt necesar acesteia, cât despre urmările pe termen într-adevăr lung, acestea vor fi dificil de prevăzut.

### III. Persecuțiile

După înlăturarea fiului fostului său aliat, Toyotomi Hideioshi (1536-1598), Ieyasu (1542-1616), fondatorul *shogun*-atului Tokugawa a continuat proiectele politice și administrative ale predecesorului său: unificarea politică a Japoniei și extinderea comerțului extern. Ieyasu a restabilit legăturile Japoniei cu Coreea, lăsând la o parte proiectul obsesiv al lui Hideyoshi: cucerirea Chinei. Succesorii lui Ieyasu, Hidetada (1578-1632) și Iemitsu (1604-1651) se vor arăta ceva mai puțin preocupați de extinderea politicii comerciale, punând chiar mai presus de aceasta prevenirea răspândirii creștinismului în Japonia<sup>21</sup>. Încă din timpul vieții lui Ieyasu, în 1614, cei aproximativ 150 de misionari, majoritatea iezuiți, au fost alungați din Japonia. Schimbarea definitivă în atitudinea autorităților japoneze față de misionari a avut loc într-un interval de aproximativ 30 de luni, de la sfârșitul lui 1613 până în vara lui 1616. La mijlocul acestei perioade, în directă conexiune cu caracterul ferm al schimbării, a avut loc bătălia de la castelul Osaka, în care Tokugawa au învins definitiv clanul rival, Toyotomi, condus acum de Hideyori, fiul lui Hideyoshi. Tokugawa Ieyasu a participat la această bătălie, deși se retrăsese deja în favoarea fiului său, Hidetada. Ieyasu a murit în vara lui 1616, ceea ce a permis lui Hidetada să ia o atitudine anti-misionară cât se poate de explicită<sup>22</sup>.

Conducătorii Japoniei, fie ei Toyotomi sau Tokugawa, au distins confesional, dar și ordinal, între creștinii ajunși pe pământurile lor. A existat chiar o raportare diferită la *yasokai* („Societatea lui Iisus”) și *furaten* („Ordinul Franciscan”). În vara lui 1587, Toyotomi Hideyoshi emite primele prevederi anti-creștine: prima îi proscribe pe convertiți, a doua pe preoții înșiși. Se stipulează că preoții trebuie să plece spre țara de baștină în 20 de zile. Prescripțiile împotriva convertiților se aplică doar celor care posedă peste 100-200 de *cho*, sau 2000-3000 de *kan*, altfel spus, celor cu influență în raporturile de putere. Hideyoshi nu a vizat adepții creștini obișnuiți și nu a luat măsuri punitive împotriva preoților, care, de altfel, și-au continuat activitatea fără a lua în seamă ordinul de expulzare. În 1596, Hideyoshi l-a primit călduros pe episcopul Martins, deși acesta nu era decât purtătorul unei scrisori de la vicerege, și, deși nu a retras oficial precedentele două edicte referitoare la creștini, și-a exprimat episcopului părerea de rău pentru emiterea lor și în plus, i-a dat acestuia permisiunea de a activa în Japonia. Un an mai târziu are loc un faimos incident martirologic: 26 de creștini au fost întemnițați și trimiși la Nagasaki, unde au fost răstigniți. Aceștia se implicaseră în demararea neaprobată a construcției unei catedrale franciscane impunătoare în chiar centrul capitalei imperiale Kyoto. Motivul execuției celor 26 de catolici nu a fost însă credința

<sup>21</sup> Madalena Ribeiro, “The Japanese diaspora in the seventeenth century. According to Jesuit sources”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 3, 2001, 56-57.

<sup>22</sup> Screech, 4.

lor, ci crima de lez-maiestate<sup>23</sup>. Faptul că au fost trimiși spre execuție la Nagasaki, zonă cu mulți creștini, precum probabil și modul execuției, arată că sentința, deși nu avea de-a face cu o prigonire a creștinismului, se voia un avertisment, care specifica o limită peste care nu se poate trece.

Primul edict Tokugawa cu repercusiuni anti-creștine a fost emis abia în 1612. Unul dintre incidentele principale în jurul căruia pare să se fi construit edictul: Paulo Okamoto, senior japonez creștinat, a fost prins falsificând documente oficiale. Sentința fatală fusese inițial extinsă asupra soției sale, tot creștină, care a fost ulterior exonerată. Edictul din 1612 este format din 5 articole, doar al doilea, cel mai scurt dintre ele, făcând referire la religia creștină, în rest ocupându-se de probleme precum interzicerea fumatului sau taxarea măcelarilor. Că edictul din 1612 nu a fost emis *expres* pentru interzicerea a creștinismului este un fapt dovedit și de continuarea activităților celor circa 150 de preoți. Rămâne de văzut ce s-a întâmplat între vara lui 1612, când edictul lui Ieyasu atingea o gamă diversă de practici considerate nocive și inițierea persecuției religiei creștine dintre 1613 și 1614<sup>24</sup>.

Un personaj important în această intrigă este William Addames, englez venit în Japonia cu prima navă olandeză, „Liefde” în 1600. Până în 1613, când sosește „Clove”, el nu va avea niciun contact cu patria natală, în schimb, pare să fi intrat în grațiile lui Ieyasu și ale lui Hidetada. Când John Saris, comandantul vasului „Clove”, a ajuns în Japonia, el a fost informat că nimic nu se poate stabili până ce nu sosește Addames. Aceasta s-a întâmplat trei săptămâni mai târziu. Addames știa despre alungarea preoților catolici de către Elisabeta I, petrecută în 1585. Cu siguranță nu știa despre ambasada engleză la Roma, trimisă în 1602, a cărei cerere privind încetarea tuturor activităților iezuite pe teritoriul Angliei a fost respinsă, despre moartea Elisabetei, întâmplată în 1603 (pusă uneori pe seama unei otrăviri iezuite), ori despre asasinarea lui Henric al IV-lea, în 1610, atribuită tot acestora, dar Saris îl putea informa și despre acestea. Acompaniat de Addames, John Saris s-a întâlnit cu Ieyasu și Hidetada în vara lui 1613. Împreună, ei au fixat pentru japonezi identitatea Angliei, și anume, că este un regat anti-catolic, mai cu seamă, anti-iezuit: imaginea unui partener ideal al japonezilor (un corespondent european pentru Japonia, nu doar politico-religios, ci și ca tip de situare geografică), o alternativă de încredere la olandezii cu formă de guvernământ necunoscută, însă, mai ales, la sud-europenii loiali figurii conspiratoare a Papei. Un ambasador spaniol urma să sosească de la Manilla în scurtă vreme. Ambasadorul a sosit, dar Ieyasu nu a dorit să îl vadă, în ciuda faptului că fusese primitor cu cei sosiți în 1609 și 1611<sup>25</sup>.

Bătălia dintre Toyotomi și Tokugawa era și o bătălie între filocatolici și filobritanici. Fiul lui Hideyoshi, Toyotomi Hideyori era consiliat de preoți catolici, care sperau probabil la o viitoare susținere consistentă din partea acestui potențial

<sup>23</sup> Screech, 6-7.

<sup>24</sup> Screech, 8.

<sup>25</sup> Screech, 10-16.

nou *shogun*. Există inclusiv mărturii conform cărora, în bătălia finală de la castelul Osaka, au fost afișate pe ziduri și turnuri imagini catolice ale Mântuitorului, Crucii și Sfântului Iacob. Importanța amestecului englez în bătălia de la Osaka-jo a fost deseori subestimată. Ieyasu cumpărase armament de asediu de pe vasul englez „Clove”, plus o cantitate suficientă de praf de pușcă, ceea ce pare să fi fost o contribuție decisivă la victoria sa. Zvonurile că Hideyori ar fi scăpat din încercuire (cadavrul nefiindu-i găsit), au fost legate și ele de amenințatorii iezuiți. În orice caz, după victoria de la Osaka-jo legislația anti-misionariat va deveni din ce în ce mai fermă<sup>26</sup>.

Adversitatea dintre englezi și portughezi era dublă, de orientare culturală și de interese comerciale. Tactica engleză a fost una care a optat pentru a nu trimite misionari, ci a denunța misionarii catolici, probabil ținând seama de avansul în materie de convertiri pe care îl aveau deja iezuiții și preferând să fie siguri de prevenirea catolicizării Japoniei, dar, evident, pentru a pune la punct, totodată, relații economice avantajoase. Că ținta retoricii anti-papale a englezilor nu avea o natură pur comercială, reiese și din toleranța manifestată de ei față de cealaltă tabără reformistă prezentă în Japonia, cea a olandezilor. Ulterior, se pare că olandezii - alături de catolicii apostatați - au contribuit și ei la reaua faimă a iezuiților printre japonezi. Într-o scrisoare din Nagasaki, datată 18 martie 1621, iezuitul portughez Christovao Ferreira, viitor apostat, vorbește despre un (alt) iezuit apostat cu numele Fabian (în mod sigur este vorba despre Fabian Fukan), care a confirmat *shogun*-ului zvonuri împrăștiate de „olandezii eretici”, cu referire la intenția „Companiei” de a-și atribui puterea în stat. Deși Ferreira afirmă că aceste zvonuri sunt mincinoase, el definește în mod clar în scrisoare condiția *shogun*-ului ca fiind una de „păgân și inamic al sfintei noastre credințe”, pe seama acesteia punându-i plecarea urechii la calomnii<sup>27</sup>.

În 1614, cei aproximativ 150 de misionari catolici, majoritatea iezuiți, au fost alungați din Japonia, cei mai mulți plecând spre Macao, cel puțin 23 mergând în Filipine. Peste doi ani, Hidetada promulgă legea care condamnă la moarte pe oricine adăpostește sau ajută misionari creștini. Totodată, impune străinilor restricții de circulație în cadrul arhipelagului nipon. În următorii ani, adepți creștini vor fi executați în Kyoto și Nagasaki, cel mai cunoscut incident de acest fel fiind „Marele Martiriu de la Nagasaki”. Represaliile impresionante au fost declanșate de capturarea unui mic grup de misionari catolici reveniți în Japonia clandestin, finalmente fiind executați prin decapitare sau ardere pe rug, în august-septembrie 1622, câteva zeci de creștini, preoți și laici, inclusiv copii. Un an mai târziu se interzicea șederea permanentă a oricărui etnic portughez în Nagasaki, chiar și a acelora care se căsătoriseră cu femei japoneze - aparent paradoxal, le era îngăduit portughezilor să ia cu ei copiii avuți cu acestea. Doisprezece ani mai târziu, toți europenii rezidenți în Japonia au fost oficial transferați pe insula artificială

<sup>26</sup> Screech, 16-20.

<sup>27</sup> Hubert Cieslik, “The case of Christovao Ferreira”, în *Japan's hidden Christians, 1549-1999*, Stephen Turnbull (ed.), vol. I, (Richmond: Curzon Press – Japan Library, 2000), 9.



Dashima, unde mișcările le erau ferm limitate și supravegheate<sup>28</sup>. Se pare că suspiciunile avute inițial exclusiv față de portughezi se extind, din motive greu de elucidat, dar de înțeles întrucâtva. Putem decela direcția unor raționamente ale autorităților japoneze, confruntate cu necesitatea de a citi intenții ascunse în spatele acțiunilor evidente ale noilor veniți. În acest fel, având în vedere că europenii insistau în general să nu adopte viața culturală japoneză (singurii care au părut inițial să o facă au fost misionari iezuiți ca Francis Xavier și Gaspar Vilela, dar acțiunile lor s-au dovedit a fi strict o „împrumutare a coloritului mediului”, neavând de-a face cu dorința propriu-zisă de cooperare cu contextul cultural), decizia unui creștin de a se stabili permanent în Japonia va fi văzută ca intenție de misionariat subtil. Ar fi evident eronat a se vorbi de un comportament total nemotivat al autorităților japoneze: această intenție de propagare culturală, în proporții diferite, există, în mod logic, la toți adeptii unei religii universaliste; iar universalismul creștin, spre deosebire deosebite de cel buddhist, se arată ireconciliabil doctrinar cu alte religii.

În 1637, pe domeniile Amakusa și Shimaba izbucnește o răscoală împotriva taxelor apăsătoare puse țăranilor de către Matsukura Shigemasa, *daimyo* din Shimabara. Nu știm dacă taxele au fost sau nu puse într-un mod provocator, cert este că Amakusa și Shimabara erau vechile feude creștine ale unor *daimyo* convertiți, Arima Harunobu și Konishi Yukinaga. Peste 20 000 de fermieri au luat în stăpânire castelul Shimbara, dar în următorul an răscoala era reprimată, măsurile fiind impresionante: toți fermierii care au luat parte la ea au fost decapitați<sup>29</sup>. Politica de izolare națională, *sakoku*, a fost sporită în 1639, în urma „Răscoalei Shimabara”, una cu puternice tonuri milenariste<sup>30</sup>. Persecuțiile asupra creștinismului se intensifică, japonezii executând aproape tot echipajul unui vas-ambasadă plecat din Macao, care propunea restabilirea relațiilor comerciale portughezo-japoneze. Din 1639, singurii europeni cu care Iemitsu mai admite relații comerciale sunt olandezii<sup>31</sup>. Dacă modul de a reacționa al autorităților japoneze este intens criticabil, el nu poate fi etichetat drept paranoic: într-o oarecare măsură se pare că acestea au înțeles că între interesul misionar și comerț, din punct de vedere creștin, există o legătură prea strânsă, chiar dacă la nivelul discursului comerțul creștin este rareori menționat (și chiar conștientizat) ca vehicul al elementelor mentalității creștine și mediu propice convertirilor.

#### IV. Persistența creștinismului – *kakure kirishitan*

Privitor la urmașii japonezilor convertiți de misiunile catolice, deveniți timp de peste 200 de ani practicanți ai unei religii interzise, s-au avansat trei modele teoretice

<sup>28</sup> Ribeiro, 57-58.

<sup>29</sup> Kentaro, “Roman catholic mission in pre-modern Japan”, 13.

<sup>30</sup> Dorothea Filus, “Secrecy and *kakure kirishitan*”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 7, (2003), 96.

<sup>31</sup> Ribeiro, 58-59.



principale. Despre acestea, proponentul lor, Stephen Turnbull, în monografia dedicată comunităților de *kakure kirishitan* („creștini ascunși”), spune că pot fi aplicate în mod diferit la comunități diferite, deoarece comunitățile au fost nu doar despărțite de catolicismul emitent, ci și între ele. După primul model, formele culturale ale „creștinilor ocultați” sunt rodul înlocuirii sacramentelor catolice cu practici similare, imitându-le pe acestea în funcție de nevoile particulare ale unor comunități izolate și sărace, încercând de asemenea să reconstruiască recuzita originală a riturilor catolice din produsele avute la îndemână. Conform celui de-al doilea model, ne întâmpină comunități care efectiv au adoptat multiple forme rituale buddhiste sau shintoiste. Aceasta fie pentru a se camufla și a supraviețui, fie, dând un sens mai înalt acestui sincretism, reflectă capacitatea creștinismului de a se exprima prin forme și nume diverse. Turnbull aseamănă a doua caracteristică din cadrul celui de-al doilea model cu strategia pe care mai înainte o adoptase buddhismul în Japonia. Al treilea model este asociat nașterii unei noi religii, ce regrupează elemente diverse dintre cele avute la dispoziție, dar deține un centru autonom<sup>32</sup>.

În general, *kakure kirishitan* au căutat să folosească din plin puținele ocazii de a se demarca de celelalte culte, în special de majoritatea buddhistă în mijlocul căreia supraviețuiau, dar adoptând ceea ce era la îndemână. Un exemplu notoriu al acestui tip de gândire este ilustrat de faptul că în cazul majorității comunităților de „creștini ascunși” hrana închinată conținea frecvent *sake* și *sashimi* (o varietate de mâncăruri extrem de prețuite, din pește feliat nepreparat sau din carnea nepreparată a altor vietăți marine), pentru disocierea de ofrandele exclusiv vegetariene (*shojin ryori*) ale buddhiștilor<sup>33</sup>. Acest tip de ofrande *kakure kirishitan* pare, prin unele trăsături precum prezența peștelui (despre al cărui simbolism creștin este destul de probabil ca japonezii să fi fost informați în cadrul predicilor și a programelor de catehizare), ori prin caracterul nepreparat al hranei, a fi nu doar agentul unei disocieri, ci și în legătură cu ritul euharistic catolic. Dorothea Filus atestă că, în regiunea orașului Sotome, creștini japonezi apostatați nominal, în urma deconspirării lor au continuat să se împărtășească pe ascuns folosind orez sau *sashimi* și *sake*, în loc de pâine și vin<sup>34</sup>.

Pe parcursul celor peste două secole de persecuție, *fumie*, placa metalică pe care erau reprezentați Iisus sau Fecioara, pe care creștinii demascați ce își lepădaseră, cel puțin oficial, credința, erau obligați să o calce în picioare, va sluji pentru fiecare caz de acest fel drept confirmare anuală a abjurării. Însă, dintre acești apostatați mulți recitau apoi repetat o *orashio* (rugăciune) sau *contricao* (rugăciune de pocăință), implorând mila divină pentru păcatul săvârșit. Cultul ascuns a devenit bazat pe nevoia de a cere îndurare divină pentru viața în păcat - o viață care, însă, se axa și în jurul ducerii mai

<sup>32</sup> Stephen Turnbull, *The kakure kirishitan of Japan. A study of their development, beliefs and rituals to the present day*, (Richmond: Curzon Press, Japan Library, 1998), 7-9.

<sup>33</sup> Kentaro, „The *kakure kirishitan* tradition”, 26.

<sup>34</sup> Filus, 96.

departe a memoriei martirilor - nu pe a respecta întocmai indicațiile primite de la *bateren* („Părinți”, adică preoții misionari). El a tins astfel să devină tot mai mult un cult mariocentric. Fiind periculos să dețină reprezentări creștine, adepții clandestini au adoptat ca suport pentru rugăciuni reprezentări buddhiste ale zeiței Kannon, în calitate de mamă a tuturor (Jibo Kannon) sau ținând un copil în brațe (Koyasu Kannon). În locul figurii lui Iisus era deseori folosită imaginea unui *bosatsu* (*bodhisattva*). Conform unor note ale interogatoriilor creștinilor din Urakami prinși la sfârșitul perioadei de persecuție, unii dintre ei considerau în mod clar că imaginea Mariei-Kannon este *honzon* (imagine fundamentală), iar cea a lui Iisus-Bosatsu este *wakibutsu* (imaginea unui însoțitor)<sup>35</sup>. Trebuie făcută aici o diferențiere între imaginile adoptate nevoit și asociate cu venerarea creștină și cele adoptate în același mod, dar disociate conștient de acestea. Koya Tagita, unul dintre pionierii cercetării kirishitanismului ca religie de sine stătătoare, relatează că în călătoriile sale interbelice pe urmele comunităților de *kakure kirishitan*, încă semi-clandestine și secretoase, a fost în cele din urmă condus de un fermier la conducătorul „creștinilor ascunși” din regiunea Kurosaki. Acesta era un om pe care Tagita îl cunoscuse și cu care a discutat în prealabil despre religie, moment în care el îi arătase, disimulând, spre *kamidama*, micul altar shinto din perete<sup>36</sup>.

Riturile *kakure kirishitan* se pot diferenția în ritualuri tradiționale (ceea ce nu înseamnă că semnificația lor creștină originală s-a păstrat întru totul), grupate în jurul marilor sărbători creștine și ritualuri generate, precum *kazadome gandate* (rugăciuni pentru încetarea vântului), *kazadome ganjoju* (rugăciuni de mulțumire după ce vântul s-a oprit), *san no iwai* (sărbătorirea unei nașteri, distinctă de *osazuke*, ritul baptismal *per se*), *yatamashii ire* (a însufleți o casă), *funadama ire* (a însufleți o barcă), *yabarai* (expierea răului dintr-o casă), *yakubarai* (ceremonii pentru protejarea de rău) etc. În mod evident, aceste „inovații” reflectă principalele ocupații și preocupări, inclusiv nevoile resimțite de pe urma acestora<sup>37</sup>. Se poate observa că aceste ceremonii au o formă apropiată de cea a ritualurilor shinto, ceea ce ar reflecta percepția comunitară a unei adversități cu buddhismul. Poate fi vorba de resimțirea unei incompletitudini a riturilor catolice, în raport cu ritualurile „cosmizante” de tip shintoist. Ideile *kakure kirishitan* referitoare la contaminarea spirituală și la purificările necesare se disting, într-o oarecare măsură, de cele shintoiste tradiționale. Aceasta, poate fiindcă nu este atât vorba de preluare, cât de augmentare a unui fond preexistent. În societatea populară japoneză, factorul de impuritate principal este contactul cu cei morți. Pentru reintrarea în comunitate este necesar, de fiecare dată, un rit de purificare în urma unui astfel de contact. Pentru *kakure kirishitan*, lucrurile se întâmplă similar, dar nu atât contactul cu răposaii poluează, cât cel cu sângele. În această gamă se va regăsi nu doar sângele celor răniți sau uciși, ci și acela

<sup>35</sup> Kentaro, „The *kakure kirishitan* tradition”, 21-22.

<sup>36</sup> Turnbull, *The kakure kirishitan of Japan. A study of their development, beliefs and rituals to the present day*, 22-23.

<sup>37</sup> Kentaro, „The *kakure kirishitan* tradition”, 27.

care însoțește nașterea, ori cel menstrual<sup>38</sup>. Și în shintoism contactul cu femeia aflată la menstruație, sau care tocmai a născut, este socotit impur: un set de reguli emis în 1403 pentru cei care vin la altarul Goryo amintește ca prohibiții, alături de unele care au de-a face cu consumul de cărnuri înainte de a merge la altar, pe cele care au în vedere femeile cu menstrre sau care au născut, ori pe cei care au avut contact cu ele. Interesant este că interdicțiile similare din *Levitic* par să fi fost socotite futele de o parte dintre apostolii ieziuiți – segment extrem de progresist în multe privințe – printre cele desființate de legea *Noului Testament*. Totuși, este cert că misionarii au adus în Japonia exemplare ale *Bibliei* cuprinzând și *Vechiul Testament*, chiar dacă mai puține decât cele conținând doar *Noul Testament*<sup>39</sup>. Fenomenul poate denota capacitatea unui sistem de credințe de a deveni mai radical în anumite aspecte, sub impulsul unor influențe externe care îi apar similare cu ceea ce în cadrul lui se identifică drept fundamentele aflate în pericol să fie uitate. Importanța contaminării spirituale prin sânge la „creștinii ascunși” este în acest caz nu doar indiciul unei rezonări mai profunde cu shintoismul decât cu buddhismul, dar mai ales, pecetea legăturii cu simbolismul care amintește scenariul Căderii.

Interferențele kirishitanismului cu religia populară japoneză merită notate pentru atipicitatea formelor lor. Cruci, rozarii, imagini ale sfinților, bucăți de haine pătate cu sânge de martir se află la mare cinste în aceste comunități indigenizate și sunt ascunse de ochii necredincioșilor. Expunerea lor față de aceștia cauzează pierderea puterilor (în general curative), atrăgând în schimb pedeapsa divină<sup>40</sup>. Până aici, ne confruntăm cu semnele clasice ale unei religii îndelung clandestine. Dar, pietrele și copacii pot avea funcții similare pentru „creștinii ascunși”: adepții din Kurosaki vizitează altarul Karematsu, construit pe mormântul lui San Jiwan, preot străin neidentificat, activ în regiune în timpul persecuțiilor. Ei iau acasă pietre sfințite în acest loc, ori își freacă trupul cu ele. În timpul celui de-al doilea război mondial, pietrele de la altarul Karematsu aproape au dispărut, fiind luate de soldați *kakure kirishitan* plecați pe front, ori de soțiile și mamele lor, în scopuri protective. Altarul este ridicat târziu, în preajma lui 1937, când religia oficială era „shintoismul de stat”, motiv pentru care altarul este un *jinja*, altar shinto, ridicat de un *kitoshi*, „șaman” local, în scopul de a ușura sufletul lui San Jiwan. Fiindcă San Jiwan a murit tânăr, în circumstanțe violente, iar ulterior nu a avut rude care să se roage pentru sufletul său, el era pentru „specialiști ai sacrului” precum cel care a construit altarul, un spirit cu probleme nerezolvate în această lume, pasibil de a deveni maleficient, un *muen-botoke*, ceea ce literal, s-ar traduce ca „buddha fără neam”.

Kirishitanismul din Sotome cunoaște și ideea unui arbore sacru, legat de legenda lui San Basuchan (Sf. Sebastian), cel mai faimos conducător *kakure kirishitan* din zona Sotome, preot-discipol al lui San Jiwan. Se spune că San Basuchan a sculptat o cruce

<sup>38</sup> Kentaro, “The *kakure kirishitan* tradition”, 29.

<sup>39</sup> J. S. A. Elisonas, “The Jesuits, the devil and pollution in Japan. The context of a syllabus of errors”, *Bulletin of Portuguese–Japanese Studies*, 1, (2000), 12-15.

<sup>40</sup> Filus, 98.

în lemnul unui trandafir japonez pe care autoritățile nipone au intenționat să îl taie în cursul unei persecuții tardive. „Creștinii ascunși” le-au luat-o înainte, tăind trandafirul în bucățele pe care le-au împărțit între ei. Aceste bucăți din copac sunt păstrate drept *takara-mono* („comori ale gospodăriei”) și însoțesc ocazional răposații în mormânt, spre a-i proteja pe lumea cealaltă<sup>41</sup>. Să observăm că în cazul pietrelor de la mormântul lui San Jiwan, precum și în cel al trandafirului lui San Basuchan, sacralitatea este mereu împrumutată de la o lucrare umană - ea nu este emanată din pietre sau din arbore. Faptul ar trebui corelat probabil cu ceremoniile prin care o casă sau o barcă sunt însuflețite, acestea nefiind deci percepute ca atare înainte de un astfel de ritual. În această situație, presupusul caracter profund al indigenizării *kakure kirishitan*-ismului ar trebui regândit în mai multe cazuri.

Există, desigur, fațete ale procesului care par să încline către des-creștinare, dar problema aici s-ar pune astfel: este vorba despre des-creștinare (și dacă da, în favoarea a ce?), ori despre o evoluție firească în timp a creștinismului? Atît în Sotome, cât și în Goto, au mai rămas în prezent doar trei ritualuri anuale la care participă întreaga comunitate, nu doar reprezentanții cu atribuții de conducere: *agari* (Paștele creștin), *saku matsuri* (rit pentru recoltă mănoasă) și *gotanjo* (Crăciunul). Botezul a încetat să mai fie oficiat în multe regiuni. În timpul sistemului *terauke* (care prevedea înregistrarea fiecărei familii la un templu buddhist), suprapus perioadei de persecutare a creștinilor, era necesar ca morții să aibă parte de funeralii buddhiste, iar „creștinii ascunși” se supuneau acestei obligații. Ei oficiau în același timp, într-o casă alăturată, *kyokeshi orashio* (rugăciune pentru eliminarea efectelor sutrei). Acest obicei al unor funeralii duble este păstrat și azi de mulți dintre continuatorii *kakure kirishitan*. Semnificația s-a adaptat la noul context care include și el un nou buddhism reformat. Astăzi, ideea funeraliilor paralele nu mai este aceea a contracarării efectelor textelor buddhiste, ci este înțeleasă ca tratament special aplicat morților creștini care primesc o dublă binecuvântare<sup>42</sup>.

Incidentul Nonaka (1867), în cursul căruia o considerabilă parte dintre „creștinii ascunși” din Shitsu și Nagasaki s-au convertit rasunător la catolicism a fost un moment-cheie în istoria modernă a kirishitanismului. Cei convertiți au deconspirat prin acest gest camuflajul comunităților de proveniență, *kakure kirishitan* în întregime, deși aparțineau oficial de un templu buddhist. Guvernul japonez a condamnat ulterior câteva sute de oameni dintre cei reveniți la catolicism la muncă forțată, unora casele fiindu-le demolate, alții suferind încarcerări și torturi. Cei reveniți la catolicism au primit instrucțiuni să distrugă peste tot statuetele care deghizau pe Iisus sau pe Fecioară sub forma unor zeități montane locale, ori reprezentările de tip Maria-Kannon. Ca răspuns, *kakure kirishitan* au procedat la profanarea artefactelor cinstite de catolici<sup>43</sup>. Astfel de ostilități pot convinge că, în timp ce o parte dintre *kakure kirishitan* au prezervat

<sup>41</sup> Filus, 98-99.

<sup>42</sup> Kentaro, “The *kakure kirishitan* tradition”, 26.

<sup>43</sup> Filus, 101-102.

elemente creștine suficient de bine încât să recunoască religia lor în catolicism, după o izolare bicentenară, o altă parte ar fi evoluat spre a constitui o religie autonomă sau un sincretism creștino-buddhist, consolidat în vremea politicii *terauke*. În anii '20 ai secolului trecut a apărut o altă schismă semnificativă pentru expunerea tendințelor operante în cadrul comunităților *kakure kirishitan*. Resentimentele anti-buddhiste au jucat un rol important în această schismă, de pe urma căreia a apărut o facțiune *kakure kirishitan tera-banare* („neafiliată la templu buddhist”). În 1972 această schismă s-a reactualizat, având ca rezultat scăderea popularității conducătorilor *tera-tsuki* („afiliată la templu buddhist”) în rândul propriilor comunități. Facțiunea *tera-banare* s-a apropiat semnificativ de catolicism<sup>44</sup>.

Actualii *kakure kirishitan* nu mai sunt pescari sau fermieri independenți, ci angajați ai unor firme din orașe ca Nagasaki. Deseori, ei se simt stingheriți să se prezinte ca membri ai unei religii minore și iau în considerare integrarea într-una dintre religiile mari. Pentru unii tineri *kakure kirishitan* contemporani, buddhismul este o opțiune pe care caută întâi să și-o permită financiar, spre a obține ulterior, cu ajutorul acestuia, prestigiu social. Pentru acei foști membri ai facțiunii *tera-tsuki* care s-au convertit cu mai multă vreme în urmă la buddhism, trecerea nu este resimțită ca aducând neapărat o satisfacție. D. Filus consemnează că ei mărturisesc așteptarea unui conducător asemeni celor dinainte, care să îi poată aduna în jurul vechii credințe reînsuflețite<sup>45</sup>. Tendința istorică a kirishitanismului este pusă în evidență de două direcții constante, aflate într-o legătură discretă. Prima este, evident, scăderea numărului de adepți. Faptul apare în legătură cu încetarea persecuțiilor, dar un element extrem de important în această privință este și prezența în jurul kirishitanismului a câtorva religii mult mai adecvate modernității globale și locale, fie că este vorba despre creștinism, fie că vorbim despre buddhismul modern. Cealaltă direcție constatabilă este reapropierea de catolicism sau tentația acestei reapropieri, ori cel puțin revenirea la un kirishitanism mai creștin, epurat de formele periculoase ale intruziunilor necreștine.

Deși nu se reafiliază oficial Vaticanului, unii dintre urmașii „creștinilor ascunși” renunță la prohibiții care constituie impedimente în redescoperirea identității lor creștine. De exemplu, vechii conducători *kakure kirishitan* obișnuiau să nu însoțească pe cei decedați spre cimitir, evitând apropierea de morți, venind, în general, timp de o săptămână să se roage pentru sufletul acestuia într-o camera separată de cea în care stă sau a stat sicriul. Conducătorul din Kurosaki, Murakami Shigeru, devenit *leader* în 1983, a început să meargă la cimitir împreună cu alaiul funerar din 1984, conform obiceiului catolic. Pe ultimul drum, el recită rugăciuni la microfon, un alt fapt atipic pentru comunitățile de „creștini ascunși”, care obișnuiau să spună rugăciunile în gând. Preocuparea pentru purificarea de contaminări este importantă la vechii preoți *kakure*

---

<sup>44</sup> Filus, 102-105.

<sup>45</sup> Filus, 105-106.

*kirishitan*, ei trebuind să nu muncească cu o săptămână înainte de a săvârși botezul, să nu întrețină raporturi sexuale, ori să nu atingă elemente contagioase precum vitele. Era necesar ca preoții să se îmbăieze acasă înainte de oficierea botezului, iar în cazul în care întâlneau pe drum un necredincios, trebuiau să se întoarcă spre a reactualiza baia. Acest fapt nu se mai întâmplă, ritualul botezului a fost supus gândirii raționale: vechile necesități, cu dificultățile lor care apar inutile în lumina acestei gândiri, au fost edulcorate, deși nu eliminate - preotul se spală acolo unde are loc botezul<sup>46</sup>. Comunitățile *kakure kirishitan* se „dez-indigenizează” profund și atunci când rămân un element cultural distinct de celelalte din jur. Ca atare, opinia noastră este că, alături de cele trei categorii propuse de Turnbull, ramură a catolicismului, sincretism (buddhist-creștin) și religie autonomă, se justifică, în anumite cazuri, introducerea unei a patra: kirishitanismul drept confesiune creștină desprinsă de catolicism.

Am vorbit în câteva rânduri și despre raționalizarea buddhismului ca factor al apropierii crescute dintre el și unele segmente ale kirishitanismului modern. Vom privi acest lucru nu doar prin prisma facilă a unei apropieri a kirishitanismului de buddhismul ambiant. Trebuie luată în calcul aici apropierea unor largi segmente ale buddhismului modern de creștinism, în contextul modernizării Japoniei și al globalizării în curs. Perioada Meiji (1868-1912), anvelopa apropierii moderne dintre creștinism și buddhism în Japonia (în contextul unui „shintoism de stat”!) a fost caracterizată de trei sloganuri: 1. *bunmei kaika* („Civilizație și iluminare!” – al doilea termen, utilizat în sensul occidental, iluminist), 2. *fukoku kyohei* („O națiune prosperă cu o armată puternică!”), 3. *oitsuki oikose* („Prinde din urmă și depășește!” - referitor la Occident)<sup>47</sup>. La sfârșitul secolului al XIX-lea, mai multe reforme transformau puternic buddhismul japonez, creând *shin bukkyo*, „noul buddhism”. Schimbările au apărut cu privire la organizarea „vechiului buddhism”, prea ierarhic și „formalist”, dar și în privința implicării în problemele sociale și politice. Conceptul însuși de conflict între un „nou buddhism” și „vechiul buddhism” a fost împrumutat din teologia creștină, unde Reforma protestantă a fost înțeleasă drept *shinkyō* („noua religie”), iar credința Bisericii de la Roma a apărut drept *kyūkyō* („vechea religie”). Printre factorii care au facilitat acest tip de contacte între creștinism și buddhism a fost înființarea unei Catedre de Religie Comparată la Universitatea Imperială în 1889. După ce o delegație buddhistă din Japonia a participat la „Parlamentul religiilor” din Chicago (organizat în 1893), a fost organizat un eveniment pe același model, dar la scară redusă, în Japonia anulului 1896, „Conferința religioniștilor”. Majoritatea celor 42 de reprezentanți era alcătuită din buddhiști și creștini, motiv pentru care conferința a rămas cunoscută drept „buddhisto-creștină” mai frecvent decât „a religioniștilor”. Sentimentele patriotice, exprimate în termeni de susținere a Împăratului, au fost liantul celor două tabere până de curând rivale. Problematicele schimbări sociale au fost o altă

---

<sup>46</sup> Filus, 100.

<sup>47</sup> Oiași, 25.



componentă a discuțiilor. Dezbaterile doctrinale s-au concentrat asupra găsirii unor puncte comune în înțelegerea conceptelor celeilalte tabere<sup>48</sup>. Date fiind originile extrem de diferite ale celor doua religii, este discutabil înscăt de comune pot fi într-adevăr punțile explicative, chiar și încercându-se păstrarea unei anumite distanțe între cele două viziuni. Rămâne de chestionat care dintre tabere are mai mult de cedat în ceea ce privește traducerea conceptelor, în căutarea unor numitori comuni. Este greu de crezut că aceea occidentală (creștină), care furnizează modelul și cadrul, se află în pierdere. Nu trebuie omis că toate aceste transformari ale buddhismului s-au petrecut într-o perioadă în care, ca urmare a revocării interzicerii creștinismului în Japonia, formele protestante ale acestei religii tocmai se (re)descopereau, așa cum se vede din modelarea noului buddhism în raport cu cel vechi după relația dintre Reformă și catolicism. Antipatia *pentru* de intruziunea iezuită este posibil să fi fost încă suficient de vie, ceea ce a oferit și oferă în continuare un avantaj uriaș tendințelor de reinterpretare în spirit protestant a fundamentelor tradiției buddhiste.

---

<sup>48</sup> Thelle, 235-236.



## Bibliografie

- \*\*\* *Biblia*, București: Editura Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008.
- Boxer, Charles R., *The Christian century in Japan*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- Breen, John, "Shinto and Christianity. A history of conflict and compromise", în *Handbook of Christianity in Japan*, Mark R. Mullins (ed.), Leiden: Brill, 2003.
- Cieslik, Hubert, "The case of Christovao Ferreira", în *Japan's hidden Christians, 1549-1999*, Stephen Turnbull (ed.), vol. I, Richmond: Curzon Press – Japan Library, 2000.
- Cohen, Leonardo, *The missionary strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.
- Elisonas, J. S. A., "The Jesuits, the devil and pollution in Japan. The context of a syllabus of errors", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 1, (2000).
- Filus, Dorothea, "Secrecy and *kakure kirishitan*", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 7, (2003).
- Hori, Ichiro, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Kentaro, Miyazaki, "Roman catholic mission in pre-modern Japan", în *Handbook of Christianity in Japan*, Mark R. Mullins (ed.), Leiden: Brill, 2003.
- Kuroda, Toshio, "Shinto in the history of Japanese religion", *Journal of Japanese Studies*, 7, 1, (1981).
- LaFleur, William R., *Awesome nightfall. The life, times and poetry of Saigyō*, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Oliai, Mohammad H., "The Japanese and Christianity. A complex relation", doctoral thesis, Amsterdam: Vrije Universiteit, 2013, <http://dare.uvu.nl/handle/1871/48944>, accesat 05.12.2014.
- Ribeiro, Madalena, "The Japanese diaspora in the seventeenth century. According to Jesuit sources", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 3, (2001).
- Screech, Timon, "The English and the control of Christianity in the early Edo period", *Japan Review*, 24, (2012).
- Sueki, Fumihiko, "A reexamination of the *kenmitsu taisei* theory", *Japanese Journal of Religious Studies*, 23, 3-4, (1996).
- Thelle, Notto R., "The Christian encounter with Japanese Buddhism", în *Handbook of Christianity in Japan*, Mark R. Mullins (ed.), Leiden: Brill, 2003.
- Turnbull, Stephen, *The kakure kirishitan of Japan. A study of their development, beliefs and rituals to the present day*, Richmond: Curzon Press – Japan Library, 1998.

