Peter J.A.N. Rietbergen

Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië

THIJMESSAY 2008

VALKHOF PERS

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina.

Bestuur Thijmgenootschap
prof.dr. Alphons J.M. Plasschaert, voorzitter
prof.dr. Wim B.H.J. van de Donk, vicevoorzitter
prof.mr.drs. Sebastiaan Roes, secretaris
drs. Roland E.C. van der Pluym, penningmeester
prof.dr. Edith H.L. Brugmans
drs. Hans J.A. van der Snoek

ISBN: 978 90 5625 280 9
Copyright © 2008 by Thijmgenootschap
Omslagillustratie: Middeleeuws miniatuur waarop de gebroeders Polo aan Kublai Khan een brief van de paus aanbieden (CKD/RU Nijmegen)
Omslagontwerp en boekverzorging: Brigitte Slangen
Opmaak: Peter Tychon
Beeldresearch: CKD/RU Nijmegen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Inhoud

WOORD VOORAF
Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië 7

VERHAAL I
Wegen van de materie? 11
Inleiding 11
Witsens wereld 12
Genesis of genese? 13
Op zoek naar de oertaal 15
De triomftocht van het Sanskriet 19
Nieuw onderzoek 23
Het werk van de grote Alexander of een Chinees initiatief? 25
Reizigers van allerlei aard en soort 28
's Werelds langste handelsroute 33

VERHAAL II
Wegen van de geest? 42
Inleiding 42
De Perzische Profeet 43
Confucius voor christenen 51
De Man van Mekka en de Filosoof van Ferney 59
De Man van Mekka en de Amsterdamse Veelschrijver 64
Pastorets profeten: een veranderende canon? 74
De Man van Nazareth als 'Oosterse Wijze' – en: de Boeddha op de Westerse planken 76
Maatgevende mensen – of maatgevende Europeanen? 84

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

VERHAAL III
Wegen van de geest, wegen van de materie: cultuurwegen, cultuurwerelden 87
Inleiding 87
Genesis of genese? 87
Eurazië en 'Griekenland' 94
Een 'proto-Europa'? 99
Van Hellas naar hellenisme 103
Het christendom als 'Aziatische' religie 108
Het christendom, 'Europa' en de islam 118
Voorbij oude grenzen 120
De wereld en/in Europa's 'Vasco da Gama-era' 125
De late achttiende eeuw als wereldhistorisch keerpunt 132

Noten 141

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

WOORD VOORAF

Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië

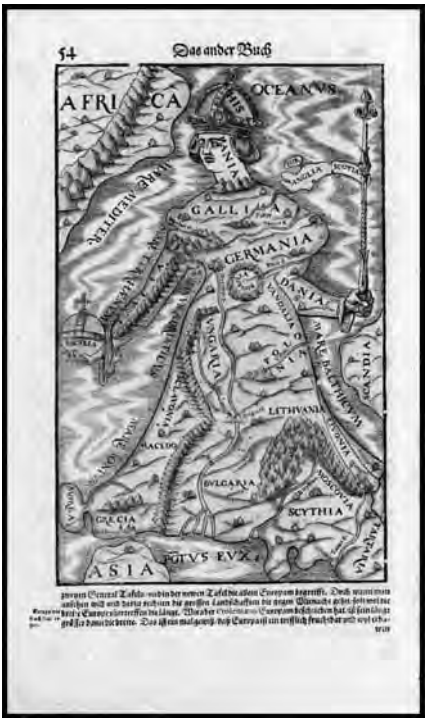
Ons verleden is het verhaal dat wij onszelf vertellen. Het is ons eigen beeld van onze wordingsgang. Er is dus nooit slechts één verhaal. Er zijn altijd, tegelijkertijd, vele verhalen. Met de tijd, met onze behoeften, veranderen die verhalen. En voor zover wij onze verhalen vertellen als een discours dat wetenschappelijk genoemd wordt, onderwerpen wij ze aan een paradigma dat, hoe wij het kennisstatuut van (de geschied-)wetenschap ook definiëren, onvermijdelijk eveneens tijd- en persoonsgebonden is.

Drie perspectieven heb ik gekozen, die in dit cultuurhistorisch essay vorm krijgen in drie verhalen. Zij zijn los van elkaar te lezen maar gaan toch alle over de ruimte die de meesten van ons als 'onze wereld' ervaren: Europa.

Europa is geen natuurlijk gegeven. Het omschrijven als een geografische eenheid leidt tot verwarrende beelden en benamingen, zelfs bij cartografen: 'Europees-Rusland', het 'Europese deel van Turkije', etcetera. En wat te doen met de Spaanse enclaves op de kust van Marokko en met de eveneens Spaanse Canarische Eilanden die ter hoogte van de Westelijke Sahara liggen, om maar te zwijgen van de Portugese Azoren, midden in de Atlantische Oceaan tussen Eurazië en Amerika, en Deens Groenland, evident een deel van de Amerikaanse landmassa? Definities zoeken in de geografie is een zinloze exercitie. Definities zoeken in termen van 'continenten', als zouden dat stabiele en coherente culturele gehelen zijn, is zelfs gevaarlijk: opposities als die tussen 'Europa' en 'Azië' brengen ons niet ver.[1]

Als 'Europa' al iets is, is het een – zij het pas recente-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Allegorische voorstelling, ca. 1537, van 'Europa Regina', door J. Bucius, gepopulariseerd in Sebastian Münsters *Cosmographia universalis* (1581).

lijk min of meer grootschalig gevoelde gemeenschap, een 'oikoumenè' waarvan weliswaar de geografische grenzen niet vastliggen maar waarin wel verlangens en ervaringen gedeeld worden, al is dat delen onderworpen aan een steeds grootschaliger en heviger dynamiek. Europa is, kortom, een cultuur, in de breedste zin des woords, waarin ook specifieke economische en politieke structuren en instituties bestaan: die zijn immers evenzeer cultuur, mensenwerk.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Culturen (h)erkennen een oorsprong, hebben die ook nodig om zichzelf te kunnen definiëren. De beschaving die het Europese culturele geheugen als zijn belangrijkste wortel ziet is de Grieks-Romeinse. Of is het de joods-christelijke? Voor velen is Europa het product van beide. Doch zoals zo dikwijls bedriegt ons geheugen ons, in die zin dat het selectief is, elementen benadrukt en andere veronachtzaamt. Willen wij de wortels van Europa benoemen, dan moeten wij dieper graven, in de complexe wereld die Eurazië heet en waarover wij de laatste eeuwen steeds meer te weten zijn gekomen.

Maar wie zijn de 'men' die de vragen hebben gesteld die tot dat weten leiden? Niet de bewoners van China, van India of van de islamitische 'oikoumenè'.

Eeuwenlang stelden vooral Europeanen systematisch vragen over de wereld buiten hun eigen cultuurkring, vertelden vooral Europeanen verhalen die verder reikten dan hun traditionele geloofsgemeenschap. Mijn drie verhalen getuigen van die bijzondere situatie.[2] Zij onthullen de met de tijd veranderende uitgangspunten van waaruit Europeanen de wereld om zich heen bezagen en de wegen waarlangs hun voorstellingswerelden veranderden. Tegelijkertijd illustreren zij wat Europa lange tijd uniek maakte: te weten dat de wijze waarop de Europese cultuur zichzelf bekeek haar ook dwong naar 'anderen' te kijken.

Immers, vóór de eenentwintigste eeuw heeft geen andere beschaving vanuit de eigen culturele imperatief een werkelijk globaal-historisch perspectief ontwikkeld. Voor Europeanen daarentegen, voor christenen – tot de negentiende eeuw vrijwel synoniem – lag de plaats van 's mensen oorsprong, alsmede het bewijs van Gods scheppende almacht voorbij de door hen gekende contreien, dat wil zeggen: voorbij het Heilig Land, waar zijn zoon op aarde gekomen was, en de eigen landen, waar zijn plaatsbekleder(s) op aarde de macht uitoefende(n): de paus en de door God gezalfde vorsten. Om de Hof in Eden te vinden, moest

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

men verder reizen. Om Gods schepping te kunnen huldigen, moest men zelfs de hele wereld verkennen.

Hoewel in Europa's zoektocht ook Afrika en Amerika betrokken werden, begon hij in Eurazië. Systematisch ondernamen Europeanen die tocht vanaf de late vijftiende eeuw. Doch naast een religieus zoeken en de ermee gepaard gaande verkondigingsdrang, naast een allengs ook meer seculier ingevulde kennisbehoefte speelden heb- en heerszucht evenzeer een rol in het fenomeen dat Europese expansie heet. Twee constateringen dringen zich op.

Pas in zijn expansie construeerde Europa 'zijn' wereld, pas in zijn expansie schreef Europa 'zijn' geschiedenis, en plaatste die in 'de' wereld: door een complexe toe-eigening die intellectueel was, maar zich onvermijdelijk ook in bredere zin cultureel, i.e. tevens politiek en economisch manifesteerde.

In de negentiende en twintigste eeuw werd de Europese expansie de motor achter wat sinds enkele decennia 'globalisering' wordt genoemd. Doch wie zoals ik globalisering omschrijft als het proces waarin al millennia lang de vele culturen op deze aarde steeds nauwer met elkaar in contact zijn gekomen, zal zien dat de globalisering van de afgelopen tweehonderd jaar allereerst europeanisering, verwestersing van de wereld is geweest, en dat juist daarin voor het eerst een discours is ontstaan dat het nu mensen overal op aarde mogelijk maakt over 'de wereld' te spreken.

Peter Rietbergen
Hoogleraar Cultuurgeschiedenis,
Radboud Universiteit,
Nijmegen, juni 2008.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

VERHAAL I

Wegen van de materie?

Inleiding

Wanneer te beginnen? Bij Marco Polo die naar eigen zeggen vanuit de wereld van de Middellandse Zee na een reis van bijna negenduizend kilometer in 1275 Cathay bereikte en, enige jaren later, uitkeek over de Chinese Zee waarin, volgens de lokale bevolking, een eilandenrijk lag dat de verste wereld was? Misschien toch niet.

Niet omdat ik meen dat de jonge Polo zijn verhalen over China verzonnen heeft, of slechts optekende uit de mond van Perzische kooplieden die hij in een Venetiaans handelskantoor in de oostelijke Mediterranée ontmoette.[1] Neen, omdat zijn reis naar het verste Oosten over land ging. Al waren duizenden, en na de introductie der boekdrukkunst tienduizenden gefascineerd door zijn verhaal, en volgden velen in zijn voetsporen, toch heeft die route de wereld van Eurazië niet definitief voor Europa geopend. De contacten tussen West en Oost die de 'moderne' wereld vorm gaven, liepen vanaf de late vijftiende tot de late twintigste eeuw vooral over zee. Of Europeanen nu handelsexpansie zochten of gebiedsuitbreiding, hun geloof hoopten te verspreiden of hun zin voor avontuur de vrije loop wilden laten, zij reisden vooral via de Kaap de Goede Hoop naar de Oriënt.

Het was een weg die de Portugezen tussen ca. 1420 en 1498 in een gevaarlijke exploratie van de Atlantische en Indische oceaan hadden ontdekt. Het was ook een noodzakelijke weg. Tal van geopolitieke factoren leidden ertoe dat vanaf de late vijftiende eeuw de Euraziatische overlandwegen nog slechts moeizaam, zo niet vaak onmogelijk te bereizen waren. Dat juist die routes meer dan anderhalf millennium lang de werelden van de Atlantische Oceaan

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Portretgravure van Nicolaas Witsen (1677).

en van de Mediterranée verbonden hadden met de Chinese Zee, besefte in Europa al snel niemand meer.

Witsens wereld

Toch was er, in de zeventiende eeuw, een man, een Nederlander, die een vermoeden koesterde van eeuwenoude trans-Euraziatische cultuurwegen. Nicolaas Witsen (1641-1717), hoofd van een van Hollands rijkste handelshuizen, burgemeester van Amsterdam, leidinggevend politicus in de Republiek, directeur van wereldomspannende 'multinationals' als de VOC en de WIC, was van jongs af aan gefascineerd door de wereld voorbij het oostelijkste Europa, voorbij het rijk van Moscovië waarheen hij, uitzonder-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

lijk voor zijn tijd en klasse, zijn educatiereis gemaakt had, die hem in die fascinatie bevestigde. Sedertdien stelde hij zijn groeiende invloed en vermogen goeddeels in dienst van de wetenschappelijke exploratie van Centraal-Azië. Een wereldwijd netwerk van informanten verzamelde voor hem gegevens die hem moesten helpen dit vanuit Europees perspectief nog onbekende deel van de aarde letterlijk in kaart te brengen. Toen Witsen in 1692 en 1705 zijn *Noord- en Oost-Tartarije* publiceerde, met het bijbehorende, bijna duizend pagina's dikke 'dossier', complimenteerde de president van de Londense Royal Society hem niet ten onrechte met de woorden: 'This is Columbus-like…'[2]

Net zoals bij Columbus te constateren is, waren ook Witsens beweegredenen gemengd. Maar al heeft hij wellicht gedacht aan het openen van handelswegen die 'zijn' Republiek over land zouden verbinden met het rijk van zijn vriend tsaar Peter en, vandaar, door de wijdse vlakten van Centraal-Azië, met India en China, voorop stonden toch zijn niet-materiële vragen aan die regio, zijn behoefte de wereld beter te kennen – al spoedig de hele wereld, als door God geschapen eenheid. Dat Witsen zich steeds ook afvroeg waar de mens, Gods hoogste scheppingsvorm, het eerst geleefd had en hoe, vanuit die ene plaats, de mensheid in haar onmiskenbare diversiteit ontstaan was, sprak vanzelf.

Genesis of genese?

Inderdaad waren Witsens vragen al eeuwenlang onderwerp van speculatie in Europa's geleerde wereld. Bijbelgebonden als de christelijke cultuur tot de negentiende eeuw was, stond voor de meesten vast dat God zijn scheppingsproces op één moment begonnen was, en dat er één plaats was waar hij de Mens in zijn oorspronkelijke vorm in leven geroepen had. Het boek Genesis, het joods-christelijke oorsprongsverhaal, leerde dat God voor het eerst geschapen had aan de vooravond van 24 oktober 4004 v.Chr. – volgens de erudiete aartsbisschop van Armagh, James

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Gravure met een reconstructie van de Toren van Babel (1679).

Ussher (1580-1656). Andere geleerden stelden andere data en jaren voor, maar veel ontliepen hun berekeningen elkaar niet. Over één ding waren zij het eens: na een week werk had God de Mens, het hoogtepunt van zijn verbeelding, geplaatst in de Hof in Eden. Doch waar die lag, wist men niet.

Lezend in datzelfde Genesis begrepen Europeanen ook waarom zij elke dag geconfronteerd werden met de situatie dat niet alle mensen dezelfde taal spraken – hetgeen te meer duidelijk werd toen vanaf de vroege zestiende eeuw ontdekkingsreizen alsmaar nieuwe werelden binnen het

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Europese gezichtsveld brachten, waar mensen zich uitdrukten op manieren die met de hunne geen enkele verwantschap leken te vertonen. Neen, de wereld was geen communicatiegemeenschap meer zoals oorspronkelijk door God bedoeld. Hij had de mens voor zijn hoogmoed – zijn drang naar absolute kennis en macht, die zich had geuit in de bouw van de toren van Babel – gestraft met precies datgene waardoor zulke hemelbestormende samenwerking nooit meer mogelijk zou zijn: taalverwarring, wederzijds onbegrip.[3]

Maar welke taal hadden de mensen gesproken vóórdat hun deze vreselijke straf werd opgelegd? Was het Hebreeuws van het Oude Testament de Paradijssprake, of slechts een nakomeling ervan? En hoe verhielden de andere talen zich tot dat Hebreeuws, of tot die oorspronkelijke taal? Met die problemen hielden humanistische geleerden zich vanaf de zestiende eeuw steeds meer bezig.[4] Zij waren gefascineerd door taal als 's mensen unieke communicatiemiddel, waarin alle kennis zich uitdrukte. Evenals zij gefascineerd waren door de Heilige Schrift, omdat zij beseften dat, letterlijk te nemen of niet, de tekst als zodanig in elk geval door mensenhand was geschreven en overgeleverd. Wilde men de diepste betekenis ervan doorgronden, dan moest die tekst, zoals eigenlijk elke tekst, in zijn historiciteit worden onderzocht.

Op zoek naar de oertaal

Terwijl het Bijbelonderzoek vorderde – en in zijn vorm van kritisch-empirische filologie de basis werd van Europa's 'wetenschappelijke revolutie' in de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw – groeide ook de kennis die Europese geleerden hadden van talen die ver voorbij de eigen cultuurkring en het aanpalende Nabije Oosten gesproken werden. Avonturiers, kooplieden en veroveraars droegen tot deze kennisvermeerdering bij, maar vooral ook roomskatholieke missionarissen – veel meer dan protestantse zendelingen. Voor hun bekeringswerk was taalkennis on-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

ontbeerlijk. Al waren zij zelden geschoolde linguïsten, toch stelden zij, dikwijls met behulp van inheemse informanten, woordenlijsten op die soms echte woordenboeken werden en probeerden zij grammaticale structuren te doorgronden, ook van talen die geen schrift kenden. Zij waren de eerste taalkundige veldwerkers. Onvermijdelijk vormden de parameters van de Latijnse grammatica hun referentiekader, hun theoretisch uitgangspunt; onvermijdelijk had dat gevolgen voor hun begrip van talen met een structuur die daarvan sterk afweek. Niet zelden hebben de vroege taalbeschrijvers hun data geperst in de hun bekende categorieën. Bovendien bestond mede daardoor de neiging eerder overeenkomsten te benadrukken dan verschillen te zien – waardoor een zekere toe-eigening naar Europese taalnormen en -structuren plaatsvond.

Doch ondanks hun beperkingen bereikten de teksten van deze missionarissen, deels in manuscript circulerend onder ordegenoten, deels gedrukt, de Europese wetenschappelijke wereld, en stimuleerden zo onderzoek en discussie.

Dat er verwantschap tussen talen bestond, was veel wetenschappers al spoedig duidelijk. Dat het Grieks en het Latijn niet tot een volledig andere taalfamilie behoorden dan het Germaans, wisten zij wel degelijk.[5] Enkele geleerden opperden reeds in de zeventiende eeuw dat deze drie basistalen van Europa wellicht een gezamenlijke, niet-Europese voorouder hadden – die misschien nog bestond. De kandidatuur voor dat voorouderschap werd echter aan zeer verschillende talen toegekend – soms zelfs zonder dat men enig waarschijnlijk verband tussen die taal en de eigen Europese talen kon aanwijzen.

Sommige onderzoekers zochten de oorsprong ver van huis. De groeiende fascinatie voor het enorme China, waarvan de documenteerbare geschiedenis tot ver voor Christus' geboorte bleek terug te gaan, was waarschijnlijk de reden dat de Nederlander Isaac Vossius in zijn *Dissertatio de vera Aetate Mundi*, gepubliceerd in Den Haag in 1659,

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

verkondigde dat de Chinezen afstamden van de zonen van Noach en, bovendien, hun oorspronkelijke taal hadden bewaard. Vergelijkbare gedachten werden in Engeland geventileerd door Robert Hooke en John Webb; van de laatste verscheen in 1669 een *Historical essay endeavouring the probability that the language of the empire of China is the primeval language*. Hun tijdgenoot Athanasius Kircher vond het land van oorsprong dichterbij. Een van de grote geesten uit de jezuïetengemeenschap, werd hij onweerstaanbaar aangetrokken door de raadselachtige hiërogliefen van het oude Egypte, die hij naar eigen overtuiging perfect vertaalde en waarin hij vervolgens de structuur van 'taal' *tout court* terugzag.

Natuurlijk bleven dit pure speculaties, aangezien zij niet gebaseerd waren op vergelijkend onderzoek. In 1647 constateerde de Leidse hoogleraar Marcus Zuerius van Boxhorn op basis van concrete data verwantschap tussen de Germaanse talen, het Latijn, het Grieks en het Perzisch – en voegde daaraan later de Slavische talen toe. Hun oorsprong zocht hij in een taal die niet meer bestond, maar die hij 'Scythisch' doopte, waarmee hij de genese van de talen die voor Europa van betekenis waren ergens in de Zuid-Russische steppen lokaliseerde.[6] Tijdgenoten waren geschokt toen zij constateerden dat in zijn talengemeenschap het Hebreeuws geen unieke plaats innam, ja zelfs niet voorkwam!

Boxhorn baseerde zijn verwantschapstheorie niet alleen op studie van de talen zelf, maar ook op lezing van teksten van de zesde-eeuwse geschiedschrijver Prokopios van Caesarea, die gewezen had op de culturele contacten tussen het oude Perzië, het Nabije Oosten en West-Azië en op de relaties tussen deze werelden en het Romeinse Rijk. Daarnaast benadrukte Boxhorn het belang van archeologische bewijsplaatsen.[7]

De Scythische hypothese werd al snel door anderen overgenomen, zeker ook in Scandinavië, waar men de oorsprong van de eigen cultuur sowieso ergens in het verre

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Portretgravure van Marcus Zuerius van Boxhorn (ca. 1640).

zuiden van Rusland zocht, zoals bleek uit de inleiding die Georg Stiernhelm in 1671 schreef voor zijn editie van de *Ulfilas*-bijbel, de eerste geschreven tekst in het Gotisch.[8] Daarop bouwde A. Jäger voort met zijn *De lingua vetustissima Europae, Scytho-Celtica et Gothica* (Wittenberg 1686). Enige jaren later koos ook de geleerde G.E. Leibnitz voor deze visie. Aanvankelijk noemde hij de oertaal 'Celtisch', maar in 1704 besloot hij eveneens tot Scythisch.[9] Zuid-Rusland en Centraal-Azië kende hij niet – maar wel had hij contacten met Nicolaas Witsen, die hem op de hoogte bracht van de daar gevonden restanten van oude culturen

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

en hem bovendien zijn netwerk van informanten in heel Eurazië ter beschikking stelde om de taalvoorbeelden te verzamelen die zijn verwantschapstheorie moesten ondersteunen.

Zowel door de groei van de feitelijke kennis van de talen van de wereld als door veranderende cultureel-politieke voorkeuren concentreerden in de achttiende eeuw de speculaties over de oertaal zich nog slechts op enkele kandidaten.[10] De toenemende wetenschappelijke gestrengheid, die eiste dat men niet uit de losse, etymologische pols verregaande conclusies trok, maar door methodische taalvergelijking hypotheses formuleerde, speelde daarin een belangrijke rol.[11]

De gedachte dat het Chinees de Paradijstaal was, werd dan ook opgegeven, waarschijnlijk mede omdat de aanvankelijke bewondering voor de Chinese beschaving in de late achttiende eeuw afnam toen het Rijk van het Midden een onwillige handelspartner bleek. Allengs verplaatste de aandacht van linguïsten zich naar Zuid-Azië. De belangstelling voor de talen van India[12] nam toe, aangezien veel daar werkzame missionarissen en zendelingen linguïstisch onderzoek deden, en zij intussen gesecondeerd werden door wetenschappelijk geïnteresseerde dienaren van de Europese handelscompagnieën, al hadden beide groepen natuurlijk hun specifieke spiritueel- dan wel economisch-imperialistische oogmerken. Daarnaast waren er, af en toe, Europese India-gangers die het best als avonturiers te karakteriseren zijn. Omdat juist zij dikwijls met het schrijven van een spannend reisverslag hun verblijf in den vreemde extra te gelde hoopten te maken, vertelden zij in hun verhalen tal van zaken die op religie dan wel commercie gerichte auteurs minder relevant vonden.[13]

De triomftocht van het Sanskriet

Al in de jaren tachtig van de zestiende eeuw had de Florentijnse koopman Filippo Sassetti gewezen op de gelijkenis

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Titelpagina van Abraham Rogerius' baanbrekende studie over het hindoeïsme (1651).

tussen woorden in Europese talen en in het Sanskriet, de 'heilige' taal van India.[14] Weliswaar werd zijn reisverhaal-in-brieven pas in de negentiende eeuw gedrukt, in manuscriptversies werd het door tijdgenoten gelezen: zo is deze observatie ook bij wetenschappers bekend geworden. Een groter publiek nam kennis van de spannende wederwaardigheden van de Romeinse edelman Pietro della Valle, die via het Ottomaanse Rijk en Perzië naar India trok. Zijn belevenissen werden in de jaren twintig van de zeventiende eeuw gepubliceerd en vertaald. Hij wijdt een aantal ali-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

nea's aan de opvallende overeenkomsten tussen centrale woorden/begrippen in het Latijn en Italiaans enerzijds, en het Sanskriet anderzijds. Zo wijst hij bijvoorbeeld op het Latijnse 'deus', het Italiaanse 'dio' en het Sanskritische 'deu/deura' en 'devi'.[15]

Meer gericht op de religieuze cultuur van India waren, natuurlijk, de predikanten en 'chaplains' die, bijvoorbeeld, de VOC en de Britse EIC ter plekke dienden. In 1651 verraste Ds Abraham Rogerius, die in de jaren 1630 in Zuid-India gewerkt had, postuum de geleerde wereld met zijn *Open-Deure tot het Verborgen Heydendom*. Daarin gaf hij ondanks de wat negatief klinkende titel een diepgravend en naar verhouding objectief overzicht van het hindoeïsme zoals hij dat uit eigen waarneming en door contacten met priesters had leren kennen; hij nam zelfs enkele spreuken op, die een brahmaan voor hem vanuit het Sanskriet in het Portugees vertaald had. Zijn voornaamste conclusie was dat de hindoes ondanks de schijn van het tegendeel in één god geloofden – een overtuiging die na hem veel zendelingen en missionarissen zouden benadrukken, al was het maar omdat zij hoopten daardoor hun Europese achterban wat gemakkelijker te kunnen overtuigen van het nut van steun aan hun bekeringsstreven. Al snel was de taal van deze brahmanen zozeer de nieuwe 'rage' dat Nathaniel Halhed in zijn *A Grammar of the Bengal Language* (Calcutta 1778) kon stellen dat Sanskriet, Grieks en Latijn fundamenteel gelijk waren, in hun organisatie, hun monosyllabische structuur, etcetera.[16]

Onvermijdelijk maakten Europa's 'Verlichte' geesten, op zoek naar ammunitie voor hun cultuurkritisch offensief, gebruik van de nieuwe inzichten. Op basis van zijn lezing van Engelse en Franse reisverhalen en tekstvertalingen schreef Voltaire in 1766 in *Le Philosophe Ignorant* dat de oude Indiase beschaving de voorloper van de Griekse was, en bovendien de bakermat van het monotheïsme. Maar ook de eigentijdse uitingen van de Indiase beschaving roemde hij, zoals de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

> (…) sublieme moraliteit. Volgens hen [nl. de brahmanen, P.R.] was leven slechts een dood van enige jaren, waarna zij verder leefden als deel van het goddelijke. Zij wilden niet alleen anderen rechtvaardig behandelen, maar waren ook streng voor zichzelf. Zwijgen, onthouding, contemplatie, het verzaken aan alle genoegens waren hun voonaamste beginselen…[17]

Natuurlijk hield hij zo zijn eigen samenleving een spiegel voor – en toonde daarin de wensdroom van een 'Verlichte' geest die zich geroepen voelde om die samenleving te leiden, zoals ooit de brahmanen India geleid hadden.[18]

In het Duitse taalgebied analyseerde J.H. Michaelis (1668-1738), hebraïst te Halle, een reeks talen die hij vervolgens als verwant bestempelde, niet – zoals zovelen vóór hem – op grond van een (geschied-)filosofisch dan wel religieus(-historisch) a-priorisme maar op grond van empirisch onderzoek naar klank- en naar woord-, c.q. betekenisgelijkheid. Een van zijn leerlingen was J.G. Herder, die in taal de unieke uiting zag van het 'genie' – het karakter – van een volk, al was dat geen nieuw idee: Etienne de Condillac had het reeds geopperd in een opstel over de oorsprong van de wetenschap.[19] Hoewel geen geschoold linguïst, raakte Herder blijkens zijn *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1771) gefascineerd door de relaties tussen talen en de implicaties daarvan voor de duiding van het menselijk verleden. De nieuwe taalkundige inzichten bevestigden zijns inziens de oude gedachte dat in de Oriënt, en specifiek in India, waar de Ganges evident een van de Paradijsrivieren was, de wieg der mensheid gestaan had: het was de plaats waar alle wijsheid en kennis hun oorsprong hadden. Daar ook waren de talen ontstaan waarin wijsheid en kennis zich sedertdien geuit hadden: de taal van India, het Sanskriet, was waarschijnlijk de oudste, de oertaal. Die noties ontvouwde hij verder in het tweede deel van zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, uit 1785.[20]

Nieuw onderzoek

Hoewel de meeste Europese linguïsten zich in de achttiende eeuw op India richtten, bleven sommigen gefascineerd door de schaarse gegevens omtrent Zuid-Rusland en het westen van Centraal-Azië. Nadere gegevens betreffende de talen in die regio, 'Scythië', werden vooral verzameld door taalkundigen die deelnamen aan de groots opgezette expedities die de tsaarse autoriteiten vanuit St. Petersburg naar het zuiden en oosten van hun uitdijende rijk stuurden. Daarin gingen politiek en wetenschap hand in hand, want deze reizen baanden de weg voor economische en militaire expansie.[21] Een eventuele verwantschap tussen het Russisch en de 'Aziatische' talen zou de imperiale aanspraken van het keizerlijk regime zeker van pas komen.[22]

Zo werden de door Witsen verzamelde data langzaamaan deel van Europa's wereldbeeld, al was het maar via de correspondentie van geleerden als Gisbert Cuper en Leibnitz, die met de Amsterdammer in briefcontact stonden en op hun beurt vele tientallen anderen in heel Europa van wetenschappelijk nieuws voorzagen. Toegegeven, ik vond tot nog toe geen rechtstreekse verwijzingen naar Witsens *Tartarije* bij de veelal Duitstalige mannen die in de loop van de achttiende eeuw de tsaarse expansie voorbij Oeral en Kaukasus begeleidden – lieden als Vitus Bering, Julius Klaproth, Daniel Messerschmidt en Peter Pallas. Toch suggereert hun werk dat Witsen deze wegbereiders van het Russische imperialisme in Centraal-Azië de richting heeft gewezen.

Hun expeditieverslagen, die de laatste jaren aandachtig bestudeerd worden, bezorgden de Keizerlijke Academie van Wetenschappen in St. Petersburg sedert de late achttiende eeuw een Europese reputatie als centrum van kennis omtrent de talen en culturen van deze oude nieuwe wereld. Steeds meer mensen vroegen zich af wat 'Scythië' nu eigenlijk was, en of de talen waarover men speculeerde samenhingen met de grafheuvels en ruïnesteden in de steppen en woestijnen die zich van Zuid-Rusland oost-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Sven Hedin op expeditie in Centraal-Azië (1896).

waarts uitstrekten tot benoorden India en bewesten China – de regio die Occident en Oriënt verbond.

Onder andere in zijn *Lettres sur l'origine des sciences* (1777) situeerde de Franse geleerde en revolutionair politicus J.-S. Bailly daar het oervolk waaraan hij in een reeks publicaties de ontwikkeling van 'de wetenschap' toeschreef – vooral van de astronomie zoals die later door migratie vanuit deze wereld in India, Mesopotamië en Egypte tot verdere bloei zou komen. Zijn teksten werden in geheel Europa vertaald, wellicht mede omdat hij over zijn stelling in heftig conflict raakte met de alwetende Voltaire.

Vanaf de vroege negentiende eeuw kwam het Europese onderzoek naar de wortels van de eigen cultuur in een stroomversnelling. Het Sanskriet werd ontcijferd, waardoor Europa de Vedische cultuur van India leerde kennen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Doch steeds meer geleerden lokaliseerden, op basis van vergelijking, de oorsprong van het Sanskriet en de andere nu Indo-Germaans genoemde talen in West-Eurazië, al was dit inzicht grotendeels het resultaat van studeerkamer-analyses. Meer systematische empirisch-wetenschappelijke kennis omtrent de regio kwam echter voorhanden doordat diezelfde wereld een steeds belangrijker geopolitieke rol kreeg: in het 'Great Game' dat Brittannië vanuit Noordwest-India speelde, in Ruslands verdere oostwaartse veroveringen, in de westwaartse expansie van China.

Aangezien kennis macht is, trok ook de Duitse geograaf Ferdinand von Richthofen derwaarts. Hij concludeerde in 1877 dat de wijd en zijd verbreide resten van beschaving langs de zuidelijke stepperand wezen op het bestaan van een eeuwenoude 'weg' die hij, gezien het belangrijkste product dat daarlangs vervoerd werd, de Zijdeweg noemde. Rond de eeuwwisseling brachten avonturiers en wetenschappers zoals Albert von le Coq, Sven Hedin, Paul Pelliot en Aurel Stein deze wereld verder in kaart. Mede omdat zij – Hedin voorop[23] – erin slaagden hun kennis spannend te presenteren, vonden zij een groot lezerspubliek, ook buiten wetenschappelijke kring.

Sedertdien kunnen wij, dankzij onderzoek dat in de twintigste eeuw is verricht,[24] nog beter terugkijken in de tijd en beseffen wat deze Zijdeweg betekend heeft voor het culturele continuüm dat Eurazië in feite is. Tegelijkertijd echter is dit continuüm een Europese constructie, die andere perspectieven – bijvoorbeeld Chinese – vooralsnog te weinig insluit. Een stap terug in de tijd, naar het oude Hellas én naar het oude China, brengt ons dichter bij de twee beschavingen die dit Euraziatisch continuüm metterdaad beleefbaar gemaakt hebben.

Het werk van de grote Alexander of een Chinees initiatief?

Ontegenzeggelijk zette de oostwaartse drang van Alexander in de vierde eeuw v.Chr. aan tot een proces waarin de grenzen van de hellenistische beschaving verlegd werden

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

tot de bovenloop van de Indus en de hoogvlaktes van Afghanistan. In de erop volgende eeuwen beheersten Grieks-Indische staten deze regio. Er ontstond een opmerkelijke mengcultuur, van blonde en blauwogige 'Grieken' met de inheemse bevolking, van het Grieks met het lokale Gandhari en Prakrit onder andere op muntinschriften, van de boeddhistische beeldtraditie met de iconografie van Hellas, en zelfs van het verhaal van Alexander en zijn heroïsche daden met de vertelcultuur van de inheemse barden.

De nieuwe politiek-culturele situatie schiep ongekende economische mogelijkheden. Producten uit de Mediterrane wereld reisden nu oostwaarts, tot ver voorbij het eindpunt van de oude Perzische koningswegen. En de voortbrengselen van Noordwest-India en Afghanistan werden westwaarts geëxporteerd – evenals de handelswaren die arriveerden uit contreien welke zelfs de bewoners van het verre Bactrië niet kenden.

Zonder gevaren was dit handelsverkeer niet. Vanuit de Centraal-Aziatische steppen bedreigden pastoraal-nomadische stammen constant hun rijkere buren. Zij bedreigden ook China – die verzameling van strijdende koninkrijkjes die in 221 v.Chr. tot een imperium werd samengesmeed door 'de eerste keizer', Qin-chi Huang-di. Hij en zijn voorgangers hadden muren gebouwd – palissades dan wel baksteenconstructies – tegen de aanstormende 'horden', in die jaren met name de Hsiung-nu. Zijn opvolgers richtten de blik wat onbevreesder westwaarts. Wetend dat de steppenkrijgers hun slagkracht met name ontleenden aan strijdrossen die wel leken te vliegen, waartegen hun eigen vrijwel gras- en dus paardenloze landbouwsamenleving nooit zou zijn opgewassen, vroegen ze zich af waar die 'hemelse paarden' gefokt werden en of, daarenboven, er geen volkeren waren met wie men een alliantie kon sluiten tegen de vijand. Die vragen leidden tot de missie van Chang Ch'ien.[25]

De geschiedschrijver Ssu-ma Ch'ien – ook wel de Herodotos van China genoemd – verhaalt hoe keizer Wu de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

jongeman in 138 v.Chr met een honderdkoppig gevolg eropuit stuurde om de 'hemelse paarden' te vinden, alsmede coalities te smeden tegen de steppenheersers. De Chinese gezant werd weliswaar door de Hsiung-nu gevangen genomen maar wist na tien jaar te ontsnappen. Zijn opdracht indachtig trok hij verder. Zo bereikte hij tenslotte het land waar de paarden graasden: een land bovendien met volkrijke steden, die tevens rijk waren door handel; een land ook waar de munten, volstrekt on-Chinees, de beeltenis van de vorst droegen. Kortom: Chang Ch'ien was in Bactrië aangekomen. Daar hoorde hij verhalen over nog verder weg gelegen werelden, warm en vochtig – de kusten van de Indische Oceaan en de Perzische Golf? Een militair verbond bracht hij niet tot stand, maar de handel in paarden opende hij wel, te meer daar hij als tegenprestatie zijde kon leveren – het unieke product van China's 'sericultuur' die nergens anders ter wereld bedreven werd.

Al bestendigde een tweede missie de commerciële contacten, de Chinese heersers besloten het aan hun rijk aanpalende deel van de 'Zijdeweg' geheel onder eigen controle te brengen. Gebruik makend van Chang Ch'iens geografische en logistieke kennis breidden zij hun invloed westwaarts uit en deporteerden politieke dissidenten, misdadigers en werkelozen naar een reeks onder legerleiding gestelde versterkte plaatsen langs de handelsroute – een strategie in later eeuwen toegepast door de Britten in Australië en de Fransen in de Maghreb. Doordat nu de oostelijke, 'Chinese', en de westelijke – Grieks-Indiase, daarna Parthische en Sassanidische – delen van de Zijdeweg op elkaar aansloten, kwam vanaf de eerste eeuw v.Chr de trans-Euraziatische handel pas goed op gang.

De kostbare zijde bereikte spoedig ook de Mediterrane wereld van Rome: het Romeinse imperium veroverde immers de kusten van Syrië en breidde zijn macht uit tot aan de Eufraat.[26] De jongere Plinius noemde de groeiende passie voor het ragfijne weefsel een van de meest in het oog springende voorbeelden van de toenemende luxe, ja zelfs

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

decadentie van de Romeinse elite en waarschuwde voor de economische gevolgen van deze spilzucht.

Reizigers van allerlei aard en soort

Niettegenstaande het langzame politieke verval van de imperia aan de uiteinden van de Zijdeweg bleef vanaf de tweede eeuw na Chr. de economische behoefte van 'Europeanen' en 'Chinezen' aan elkaars producten onverminderd groot. Ofschoon rechtstreekse handel tussen Oost en West nooit tot stand kwam, zorgden bemiddelaars ervoor dat die behoefte bevredigd werd. Plinius beschrijft de 'Seres' als 'groter dan gemiddelde mensen, met rood haar, blauwe ogen, schorre stemmen en zonder een taal waarin men met hen kan praten'. Geen Chinezen, derhalve, maar overduidelijk Indo-Europese lieden, die het zuidoosten van Centraal-Azië bewoonden. Later zijn het bovendien handelaars uit het rijk van de Parthen en de Kushan-koningen, en kooplieden uit het land van de Sassanidische Perzen die als intermediairs optreden.

Hoewel handelaars natuurlijk vooral in winst geïnteresseerd zijn, staat hun hoofd niet alleen naar commercie. *En route* willen zij eten en slapen, maar ook zich vermaken en hun religieuze plichten vervullen. Al die behoeften vormden de *raison d'être* voor de talloze karavaanposten langs de Zijderoute. Archeologische vondsten leveren evenzovele bewijzen voor de uitwisseling van materiële én geestelijke cultuur die daar op subglobale schaal plaatsvond. Eenmaal ontcijferd bleken met name de door Stein en Pelliot in de oasestad Dunhuang gevonden manuscripten, die zonder enige compassie met lokale gevoeligheden en rechten naar Londen en Parijs werden meegenomen, meeslepende lectuur.[27]

In de eerste eeuw na Chr. al verzochten Chinese keizers boeddhistische monniken uit India om naar hun hoofdstad te komen – mede omdat tot de leer van de Verlichte bekeerde kooplieden de nieuwe filosofie/religie reeds langs de Zij-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Boeddhabeeld in de zgn. Gandhara-stijl, met name zichtbaar in de Griekse draperieën.

deweg hadden bekend gemaakt.[28] Dat merkten vervolgens Chinese pelgrims die, op weg naar de heilige plaatsen van hun profeet en op zoek naar diens tekstuele nalatenschap, westwaarts reisden, en overal in de oasesteden kloosters troffen.[29] Eenmaal gearriveerd in India, stelden zij vast dat daar het boeddhisme langzaam verdween – grote delen van de bevolking prefereerden de gemakkelijke hulp van de talloze goden van het hindoeïstisch pantheon boven de moeizame zelfreflectie die tot verlichting moest leiden.

Toen in de tweede eeuw het christendom zich in het Romeinse Rijk verspreidde, begeerden zowel leken als priesters al gauw Chinese zijde: kazuifels, de 'vela' – gor-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

dijnen – tussen de zuilen van de basilieken, zelfs de windsels voor de doden moesten nu uit die kostbare stof gemaakt worden. De vraag in Klein-Azië en in Europa nam toe, en de Zijdeweg-culturen sponnen er garen bij.

In de derde eeuw veroverden de Perzen opnieuw vrijwel het hele Nabije en Midden-Oosten. De geromaniseerde en gekerstende bewoners van de regio deporteerden zij als krijgsgevangenen naar steden langs de handelsweg, maar bepaalde cultuurelementen spraken hun toch aan: de Perzische Shah Shapur steunde enige tijd de profeet Mani (216-276 na Chr.), die gedachten uit zoroastrisme, boeddhisme, jodendom en christendom samensmeedde tot een velen overtuigende religie. Ook het manicheïsme reisde langs de Zijdeweg. In China werd de nieuwe profeet al gauw afgebeeld als de oude: Mani vertoonde zich als de Boeddha.

Syncretisme werd te meer een kenmerk van de samenlevingen langs de Zijdeweg toen in de vijfde eeuw de aanhangers van bisschop Nestorius van Constantinopel, veroordeeld vanwege ketterse opvattingen inzake de natuur van de Christus, oostwaarts vluchtten.[30] Tot in China troffen ze niet alleen boeddhisten en manicheeërs maar ook joden – die de commerciële voordelen van de weg al enkele eeuwen lang exploreerden. *Mirabile dictu*: precies de ontdekking van een met christelijke tekens versierde bronzen spiegel fascineerde in 1697 Nicolaas Witsen zozeer dat hij zijn naspeuringen betreffende Centraal-Azië intensiveerde.

In de zevende en achtste eeuw leidde toenemende intolerantie in de imperia rond de oostelijke Mediterranée tot de emigratie noord- en oostwaarts van grote groepen andersdenkenden: moslims verlieten het Byzantijnse Rijk, christenen de landen van de Ummayadische kaliefen, en joden moesten sowieso een goed heenkomen zoeken. De Khazaren, steppenbewoners van de Kaukasusregio die de noordelijke route van de Zijdeweg beheersten, bekeerden zich zelfs goeddeels tot het jodendom.

30

In China greep in de zevende eeuw een nieuwe keizer de macht, T'ai-tsung, die de grondlegger zou blijken van de T'ang-dynastie. Vanaf dit moment toonde de Chinese elite sterker dan ooit belangstelling voor westwaartse expansie – en werd het leven van hof en bourgeoisie door contacten met de vele culturen langs de Zijdeweg kosmopolitischer dan waar ook in Eurazië. De uitgestrekte 'westerse' wijken van steden als Ch'ang-an en Loyang waren bij uitstek multiculturele locaties. Mede daardoor kreeg de T'ang-cultuur een allengs – en bewust – exotischer, inderdaad 'westerser' gezicht, zoals de vele sculpturen en schilderingen uit die periode laten zien: Grieks-Indiase en Perzische elementen zijn daarin duidelijk te herkennen. De beroemde T'ang-dichter Po Tsju-i besloot zelfs in een 'Turkse' tent te gaan wonen, in navolging van de steppenvolkeren. Zo kreeg China, via de Euraziatische landweg, zijn periode van 'occidentalisme' duizend jaar voordat Europa, via de zeeweg, zijn fase van 'oriëntalisme' inging. Bovendien werden voor het eerst in de geschiedenis rechtstreekse contacten gelegd tussen China en Rome – al was het nu het tweede Rome, Byzantium. De Chinese annalen vermelden verschillende ambassades naar het westen in de zevende en achtste eeuw, ofschoon Byzantijnse bronnen dit niet bevestigen. Wellicht waren de 'ambassadeurs' eerder gezanten van Chinese vazalvorsten, dan wel – zoals langs de Zijdeweg heel gebruikelijk – kooplieden die beweerden namens hun koning te komen. Vijf eeuwen later deden de Polo's niet anders toen zij zich als pauselijke vertegenwoordigers in China meldden!

De interactie was niet alleen van materiële aard. Monniken en andere pelgrims hernieuwden de contacten met boeddhistisch Noord-India – juist zij lieten dikwijls de manuscripten na die in de twintigste eeuw Europese archeologen doordrongen van de betekenis van de Euraziatische cultuurwegen. Overigens waren de T'ang breed geïnteresseerd. T'ai-tsung schreef:

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

> De Weg heeft meer dan één naam, en wijzen gebruiken méér dan een methode om tot kennis te komen. Kennis is goed voor elk land – want de mensen worden erdoor gered.[31]

Daarmee doelde hij op kennis die Nestoriaanse christenen brachten, maar hij had evenzeer kunnen verwijzen naar de rijkgeschakeerde informatie die geïmporteerde Sanskrietteksten bevatten: astronomische, mathematische, medische en musicologische kennis. Toen, in de vroege achtste eeuw, T'ang handwerkslieden de blokdrukkunst ontwikkelden, bereikte deze kennis bovendien een groter publiek dan ooit.

Intussen waren, na de dood van de grondvester van de islam, de Profeet Mohammed, in 632, islamitische legers Syrië en Perzië binnengevallen en breidden de moslims hun politieke macht snel uit over het hele Nabije en Midden-Oosten. Opnieuw vluchtten velen oostwaarts – langs de Zijdeweg, die daardoor extra belang kreeg als cultuurweg. Juist als handelsweg echter bevorderde zij de verdere verspreiding van de nieuwe religie. Vanuit het christendom, jodendom en manicheïsme bekeerden kooplieden zich tot deze vorm van 'Overgave aan God', en brachten in de volgende eeuwen hun overtuiging naar de grote karavaansteden – naar Kashgar, naar Turfan, naar Dunhuang.

Allengs gingen meer vorsten en volkeren in de regio benoorden Iran over tot de islam – staatjes langs de westelijke Zijderoute als Bokhara en Samarkand. In 751 leverden troepen van de eerste Abassidische kalief bij de Talas slag met een Chinees leger. Zij behaalden de overwinning. In retrospectief is het een wereldhistorisch moment, mede omdat honderden handwerkslieden, die de zijderupsteelt en het papier maken beheersten, krijgsgevangen werden gemaakt en in dienst kwamen van moslimheersers: Klein-Azië verwierf zich een deel van de technologie die China zo lang gekoesterd had. Op termijn zou ook 'Europa' daarvan profiteren.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De Chinezen trokken zich geleidelijk meer terug achter hun alsmaar herbouwde en uitgebreide Grote Muur. Een zekere xenofobie zette in, en uiteindelijk werd de hoofdstad zelfs vanuit de gevaarlijke westelijke regio naar het veiliger oosten verplaatst. Immers, de triomferende moslimkaliefen hadden al in 762 Damascus voor Bagdad verruild – juist om meer controle te krijgen over de economisch zo essentiële Zijdeweg die, hoewel geteisterd door een eeuw lang politiek-militaire onrust, haar betekenis behield.

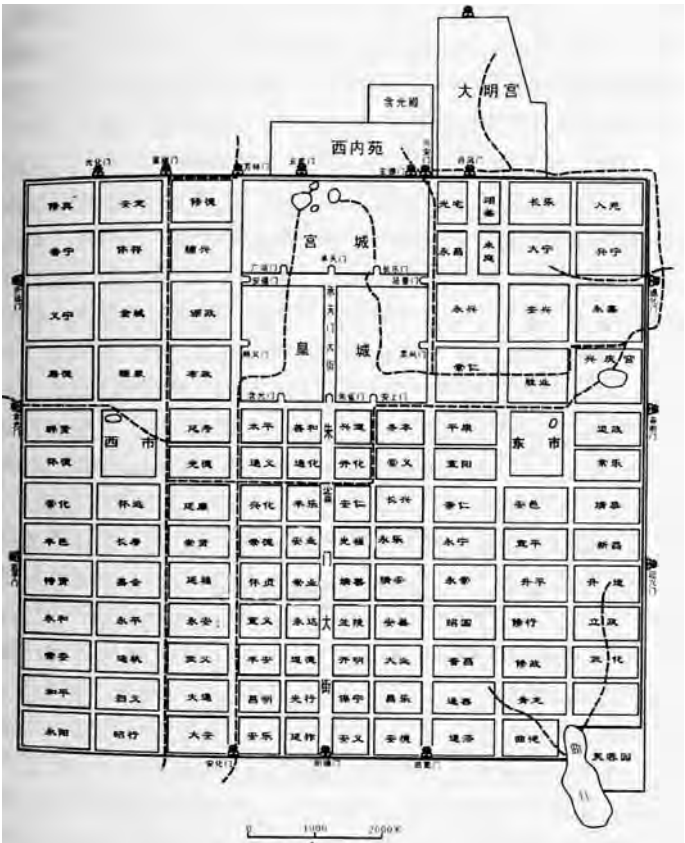
Steeds meer werd de Zijdeweg ook weer een pelgrimsweg – nu niet meer voor Chinese boeddhisten, maar voor al diegenen die, vanuit Centraal-Azië en het voormalige Perzië, aan hun hajj-verplichting wilden voldoen en langs deze route naar Mekka trokken.

's Werelds langste handelsroute

Zijde, en later ook thee – vanaf de tiende eeuw in heel Azië gewild – bleven tot de negentiende eeuw begeerde producten waarvoor het Rijk van het Midden de paarden kon kopen die het nodig had voor zijn machtspolitiek tegen de altijd opdringerige steppenbewoners. En dus bleef de Zijdeweg voor China de belangrijkste handelsroute. Overigens, de 'weg' liep niet alleen langs de oases juist benoorden de Himalaya- en Pamir-bergen. Zeker wanneer politieke problemen de regio teisterden, volgden kooplieden een route die hen veel verder noordwaarts langs het Aralmeer en de Kaspische Zee naar Zuid-Rusland bracht, waar, bijvoorbeeld op de Krim, Griekse, Romeinse, Perzische en later ook Zuid-Europese handelaars hen ontmoetten.

's Werelds langste handelsroute was de Zijdeweg ook. Natuurlijk hangt het ervan af vanwaar men meet. Wie de weg laat beginnen in, bijvoorbeeld, Chang-an, de 'Stad van de Hemelse Vrede', lange tijd de hoofdstad van China, haar volgt over het Perzisch plateau en haar laat eindigen in, bijvoorbeeld, Constantinopel, reist in gedachten zo'n 8500 kilometer. Wie beseft dat voor de meeste Europea-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Plattegrond van de Chinese hoofdstad Chang-an – toentertijd de grootste stad ter wereld.

nen Constantinopel het verste Oosten was, maar dat diezelfde kooplieden de waar die langs de Zijderoute aan de Bosporus arriveerde via de land- en zeehandel – over de Alpenpassen, door de Straat van Gibraltar – naar Centraal- en West-Europa brachten, telle er nog eens anderhalf duizend kilometer bij. En wie beseft dat Chang-an door handelswegen verbonden was met de Chinese Zee en de Golf van Tonkin, telle er nog eens 2500 kilometer bij. Kortom, de Zijdeweg was, met haar al ontzagwekkende

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

lengte, deel van een nog veel groter netwerk dat heel Eurazië omspande – en delen van Afrika, als men zich realiseert dat lange tijd Alexandrië begin- en eindpunt was van handels- en later ook pelgrimswegen waarlangs de bewoners van de Maghreb en zelfs van Subsaharaans Afrika het Nabije Oosten konden bereiken. Sommige wetenschappers suggereren dat dit 'wereldsysteem' eigenlijk ook de 'Wierookroute' en de 'Specerijroute' omvatte, waarlangs kooplieden uit het Nabije Oosten via de Rode Zee en de Saoedische woestijn Jemen, de Hadramaut, bereikten, maar ook de handelssteden in de huidige Emiraten, alsmede de kusten van India en Achter-Indië – Zuid- en Zuidoost-Azië. En van daaruit reisden, na het ontstaan van de islam, telkenjare pelgrims westwaarts, waardoor de culturele uitwisseling nog intensiever werd.

Afgezien van de trans-Mediterrane scheepvaartwegen, die floreerden doordat kooplieden in Italië, Zuid-Frankrijk en Oost-Spanje na de teloorgang van de economische eenheid van het Romeinse imperium vanaf de zesde eeuw na Chr. probeerden de handel met de Oriënt te herstellen, afgezien ook van de Transalpine landhandel, die vooral via de Rijn- en de Rhone-route Noordwest-Europa bereikte, sloot de Zijderoute meer noordoostelijk aan op de 'Barnsteenroute'. Daarlangs bereikten, dwars door het latere Rusland, oosterse producten en oosters edelmetaal – vooral Centraal-Euraziatisch zilver – de Oost- en de Noordzee. Niet alleen konden daardoor in de achtste en negende eeuw handelssteden als het Zweedse Birka, het Noord-Duitse Haithabu en het Nederlandse Dorestad tot bloei komen, ook revitaliseerde de import van edelmetaal de door muntontwaarding kwakkelende economie in geheel Noordwest-Europa, mede ten gevolge van een bewuste monetaire politiek van de Karolingische keizers.[32]

Van de negende tot de veertiende eeuw ontwikkelden de Euraziatische economieën zich dankzij dit stelsel van handelswegen – en kregen de Euraziatische beschavingen

nieuwe vormen doordat de handelswegen ook cultuurwegen waren.

In dat proces traden nieuwe spelers op de voorgrond: de Mongolen – verzamelnaam voor Centraal-Euraziatische, nomadisch-pastorale stammen. De term, hoe weinig verhelderend ook, roept in Europa, India en China beelden op van op hun paarden bliksemsnel opererende krijgers die met ongekende bloeddorstigheid huishielden in alle gebieden die zij veroverden. Deze reputatie danken zij aan die specifieke Mongolenconfederatie die in de laatste decennia van de twaalfde eeuw werd gevormd door Temujin – vooral bekend als Djzingis Khan, 'Opperste Leider'.

In de vroege dertiende eeuw veroverden hij en zijn opvolgers grote delen van Centraal-Eurazië, inclusief het westen van China. De Zijdeweg en de noordelijker steppenroutes kwamen eveneens onder Mongoolse controle. Hoewel ongeletterd en in de ogen van velen onbeschaafd – een reputatie die zij tot op heden hebben – wisten de Mongolen snel gebruik te maken van de culturele verworvenheden van de beschavingen die zij onder hun macht brachten. Bovendien bleken de Grote Khans zich veelal opmerkelijk open te stellen voor nieuwe ideeën – religieuze incluis. Vooral met behulp van Chinese geletterden richtten zij een bestuursapparaat in en zetten zij een communicatiesysteem op dat hun imperium een permanentie gaf die de meeste nomadenrijken nooit verwierven. Tussen 1206 en 1218 liet Djzingis de mondeling overgeleverde wetten van de verschillende Mongoolse stammen codificeren in de zogenaamde 'Vassa'.[33] In 1264 werd het totaal van meer dan 2500 verordeningen – intussen ook ingepast in een meer theoretisch-conceptueel kader – officieel uitgevaardigd door de toenmalige Groot-Khan, Kublai. En in 1320 werd het nogmaals, althans in het oostelijk deel van het rijk, bekrachtigd als de 'Volledige Verzameling van Verordeningen van het Grote Yuan Rijk'. De veiligheid en rust die mede hiervan het gevolg waren, lokten meer dan ooit kooplieden langs de Zijdeweg, maar nu ook monniken uit de christelij-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Kublai Khan, en het zegel dat reizigers veiligheid langs de Zijdeweg bood.

ke wereld, die intussen door de Kruistochten een houvast hadden in het Nabije Oosten – hun 'Outre-Mer'.

Ook de pausen hadden de verhalen gehoord over de tolerantie van de Mongoolse khans, en meenden dat deze niet alleen kansen bood op bekering maar wellicht ook op een alliantie tegen de zo gehate islam. De franciscaan Willem van Roebroek en enkele andere monniken die na hem oostwaarts reisden waren, bij terugkomst uit de Mongoolse hoofdstad Karakoroem, de eerste Europeanen die ooggetuigenverhalen konden vertellen over de wereld van Centraal- en Oost-Eurazië. In dezelfde jaren – rond het midden van de dertiende eeuw – trokken twee Venetiaanse kooplieden, de gebroeders Polo, op hun beurt langs de Zijdeweg naar het Mongoolse hof, waar Kublai zich zeer geïnteresseerd toonde in de economische en religieus-intellectuele kennis die zij hem te bieden hadden. Begerig meer te weten, vroeg hij hun – naar zij in Europa meldden – om, na terugkeer in de wereld van de christenen, de reis opnieuw te maken, nu met 'honderd (…) bekwame lieden die de zeven Kunsten goed kenden…' In 1269 aanvaardden

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

de Polo's opnieuw de reis, nu in gezelschap van de jonge Marco. Dankzij zijn verhaal, in de vroege veertiende eeuw opgetekend en in tal van manuscriptkopieën verspreid, leerde 'Europa' 'Azië' pas goed kennen.

In de loop van de veertiende eeuw, toen klimaatveranderingen overal op aarde crises veroorzaakten, werd ook de Euraziatische orde verstoord. Dat trof met name de altijd gras-afhankelijke Mongoolse stammen en 'hordes', die bijna anderhalve eeuw een 'Pax Mongolica' hadden gehandhaafd waardoor de Zijdeweg een – naar later zou blijken laatste – bloeiperiode had doorgemaakt.

In China, waar sedert de veroveringen van Djzingis Khan in de vroege dertiende eeuw de Mongoolse Yuan hadden geheerst, kwam na verwoestende oorlogen een nieuwe, 'inheemse' dynastie aan de macht. De Ming-keizers, die tot 1644 de drakentroon bezetten, voerden al snel een opvallend isolationistische politiek: zij beëindigden de traditionele westwaartse expansie overland, evenals de pas onlangs ingezette expansie overzee.

In India veroverde in 1398 de Mongool Timur het sultanaat van Delhi, waarna Noord-India, tevoren lange tijd één, desintegreerde in talloze kleine staatjes. Een eeuw later bracht Babur, afstammeling van zowel Dzjingis als Timur, nieuwe eenheid: hij stichtte het imperium van de 'Grote Mogols', dat uiteindelijk in de negentiende eeuw door de Britten werd ontmanteld.

In Oost-Europa, tenslotte, vestigde de 'Gouden Horde' zijn macht: tot diep in de achttiende eeuw hielden Mongools-Tartaarse khans Zuid-Rusland bezet. Recentelijk suggereren Russische historici dat regionale vorsten de Mongolen zelfs verwelkomden – omdat hun bestuur, tolerant als het inderdaad bleek, een minder zwaar juk zou zijn dan de heerschappij die de oostwaarts oprukkende, fanatiek-christelijke ridders van de Duitse Orde dreigden te gaan uitoefenen.

Verder westwaarts trokken de Mongolen slechts zelden.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Wekten Hongarije en Polen hun belangstelling niet echt? Functioneerden hun bogen in het vochtige klimaat niet goed? Waren hun tactieken meer toegesneden op campagnes in de steppen dan in de bergachtige, dicht-beboste en dicht-bekasteelde regio's van Centraal-Europa?

Hoe dat ook zij, als gevolg van de onrust die heel Centraal-Eurazië tijdens de veertiende eeuw in zijn greep had, konden de Zijdeweg en de parallelle Euraziatische landwegen hun rol nauwelijks meer vervullen.

In Europa, waar de Aziatische epidemieën die wij samenvatten onder de noemer 'Zwarte Dood' het hunne hadden bijgedragen aan de crisis, trad pas in de vijftiende eeuw demografisch en economisch herstel op. De traditionele overlandhandel kon aan de toen groeiende vraag evenwel niet meer voldoen. Het teruglopen van de zilveraanvoer uit Centraal-Azië leidde tot grote problemen in de Mediterrane economische regio. Die werden niet minder door de oorlogen tussen de sji'itische shahs en de soennitische sultans die vanaf de late vijftiende eeuw gedurende tweehonderd jaar elke zomer het karavaanverkeer tussen het Nabije en het Midden-Oosten lam legden. De meeste West-Europeanen keerden de Zijdeweg massaal de rug toe en concentreerden zich op alternatieve routes naar Azië.

Dat gold niet voor de bewoners van het allengs uitdijende Russische rijk. In noordelijker contreien zochten en vonden zij handelsroutes naar de noordwestelijke grenzen van het Chinese imperium. In 1651 leidde deze expansie tot de stichting van de fort-stad Albazino, aan de Amoer. De Chinese keizer Kangshi vond de nieuwe buren echter weinig aantrekkelijk en slaagde er uiteindelijk in het Russische garnizoen van kozakken te verslaan. Een deel van de soldaten liet zich overhalen om naar Beijing te komen. Hun afstammelingen, die op instigatie van de Chinese regering trouwden met 'Chinese' vrouwen, maar de vrijheid kregen in een eigen kerk het Russisch-orthodoxe christendom aan te hangen, leven er nog steeds.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De tsaren gaven intussen niet op, en in 1689 sloten de beide wereldrijken te Nerchinsk een historische handelsovereenkomst, die tegelijkertijd een grensafbakening inhield. De tekst werd door twee jezuïeten die aan het hof in Beijing vertoefden geredigeerd in het Russisch, het Manchu – de taal van de Qing-dynastie – en het Latijn! In bijgestelde vorm bleef het traktaat van kracht tot in de negentiende eeuw.[34]

Intussen verdween het zicht op de complexe, maar nog lang niet voltooide legpuzzel die de West-Europese kennis van Eurazië dankzij de Zijdeweg was geworden, uit het collectieve geheugen – ondanks Witsens pogingen. Wel kwam er nieuwe kennis voor in de plaats, opgebouwd door informanten die het oosten van Eurazië langs de zeeweg bereikten en die vooral de kusten, de havens bezochten, van Perzië, India en Zuidoost-Azië. Daardoor kwam het dat Europa's kennis van de Oriënt vanaf de zestiende tot de negentiende eeuw eerder de maritieme periferie betrof dan de continentale centra.

Die situatie veranderde pas toen in de loop van de negentiende eeuw de koloniale imperia – Rusland, China en Groot-Brittannië eerst, Duitsland en Frankrijk later – hun invloed ook over Azië's binnenlanden probeerden uit te breiden: toen werd, als deel van dat streven, de Zijdeweg herontdekt. Met name de Britten speelden, vanuit Noordwest-India, hun op handel en machtspolitiek gerichte 'Spel', in complexe interactie met het tsaarse en het Chinese rijk.[35]

Een heel Eurazië omspannende handelsroute is de Zijdeweg desniettemin niet meer geworden.

Of: nog niet? Al toen diezelfde Britten in 1947 India moesten opgeven, beseften zij – en door hun informatie ook de Verenigde Staten – dat in elk geval de olievoorraden van de regio 'bronnen van macht'[36] waren, bronnen van wereldwijd strategisch belang. In de late twintigste en vroege een-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Conferentie van regeringsleiders over de oprichting van TRACECA: Transport Corridor Europe-Caucasus-Asia.

entwintigste eeuw is dat besef alleen maar toegenomen: langs de voormalige Zijdeweg liggen behalve enorme olie- ook grote gasvelden, en rijke aluminium-, goud-, koper-, nikkel-, tin- en zinkmijnen die de grondstoffen leveren welke de globale economie steeds harder nodig heeft. Geen wonder dat politieke analisten zich soms angstig afvragen welke nieuwe, grootschalige conflicten zich juist langs de oude Zijdeweg zullen gaan afspelen.[37]

Exotisch is deze 'nieuwe' route niet, en cultureel lijkt zij vooralsnog niet te bloeien. Maar toch: Europeanen trekken er nog steeds langs, hopend iets terug te vinden van de sfeer die de vele verhalen uit een ver verleden eromheen geweven hebben. En wie weet: misschien ontmoeten zij, westerlingen, er dusdoende weliswaar niet 'het Oosten', dat immers niet bestaat, maar toch: andere werelden, die hen tot nadenken stemmen. Dat probeerde, recentelijk, ook de oost-westerling Tan Dun te bewerkstelligen, toen hij in 1995 zijn opera *Marco Polo* componeerde: het verhaal van een reiziger dat opwekt tot reizen, tot culturele ontmoetingen, langs deze en andere cultuurwegen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Akhn(-)aton, zijn vrouw en hun dochters aanbidden het Licht, dat zijn handen naar hen uitstrekt.

Een Indiase 'gymnosofist', een sadhoe.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Confucius – Meester Kung – presenteert de jonge Boeddha aan Lao-t'ze: Chinese rolschildering.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De Perzische profeet Zoroaster als een van de Wijzen op het *School van Athene*-fresco (1509) van Rafaël in het Vaticaans Paleis. Overigens draagt Zoroaster de trekken van de humanist Pietro Bembo.

Vroege afbeelding van Jezus van Nazareth als de Christus.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Fragment van een door de Duitse archeoloog Albert von Le Coq gevonden Sogdisch manuscript met een afbeelding van manicheïsche uitverkorenen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Vijftiende-eeuws Perzisch miniatuur: de profeet Mohammed in het Paradijs: duidelijk dat het beeldverbod niet altijd gehoorzaamd werd.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De ‘eerste keizer’, de grondlegger van het latere China,
Qin-chi Huang-di (259-210 v.Chr.).

Peter J.A.N. Rietbergen, ‘Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië’
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Kublai Khan (1214-1294), de man tijdens wiens heerschappij de Zijdeweg een ware cultuurweg was.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Antiek Perzisch tapijt: Europeanen die, vanaf de vijftiende eeuw, in plaats van de Zijdeweg over land, de Specerijweg over zee kiezen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

VERHAAL II

Wegen van de geest?

Inleiding

Wanneer te beginnen? Zo'n achttienhonderd jaar geleden schetste de Syrisch-christelijke theoloog Bardesanes van Edessa (164-222 na Chr.) in zijn *Dialoog van het Lot, of: Het Boek van de Wetten der Landen* de christelijke cultuur van het Nabije en Midden-Oosten als één element in een wereld die daarnaast de sporen droeg van de Perzische Zoroasterdienst, waarin bovendien brahmaanse priesters uit Noordwest-India predikend rondtrokken en waarin ook boeddhistische monniken de leer van de Verlichte uitdroegen. Deze complexe wereld wilde Bardesanes tot één geheel maken.[1]

Enkele decennia eerder, rond 160 na Chr., had de romanschrijver Iamblichos zijn avonturenverhaal *Babyloniaka* gecomponeerd, waarin deze wereld het toneel vormde waarop goede goden en kwade geesten met de mens een bizar spel speelden.[2] Enkele decennia later analyseerde de polemist Ephraim Syrus een nieuwe sekte, die zich groepeerde rond de profeet Mani (216-276 na Chr.) en in de hele regio snel aan aanhang won. In Mani's theologie werden zulke onderscheiden Oosterse wijzen als de mythische Hermes 'trismegistos', en de historische figuren Siddharta Gautama, Plato, Zarathustra en Jezus van Nazareth samen gepresenteerd als de 'verkondigers van de Goede aan de wereld'.[3] Kortom, confrontatie en interactie tussen culturen en religies waren, toen, in die contreien een realiteit.[4]

Intussen krijgt in die wereld het christendom steeds duidelijker gestalte: het ontstaat juist met behulp van, wordt zelfs voor een deel bewust gevormd uit de veelheid van godsdiensten die prolifereerden in de nabije Oriënt, de oostelijke periferie van het Romeinse Rijk. Al snel leert de jonge sekte zich aanpassen aan de heersende cultuur van

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

dat rijk, waar de elite met name het neoplatoonse gedachtengoed had geabsorbeerd. De aanvankelijk eveneens invloedrijke hermetische traditie echter, met haar gnostisch dualisme, wordt spoedig als heterodox veroordeeld, en van het boeddhisme en zoroastrisme vertoont het steeds machtiger christendom geen zichtbare sporen meer nadat er, vanaf de vierde en vijfde eeuw, een langzame 'germanisering' van dat aanvankelijk oriëntaals-Mediterrane christendom gaat plaatsvinden.

De samenleving die ontstond in het uiterste westen van Eurazië en zichzelf 'Christianitas' noemde, werd een goeddeels gesloten wereld. Slechts zelden vroegen christenen zich af waar de wortels van hun godsdienst lagen en of er, wellicht, elders mensen leefden die vergelijkbare religieuze noties hadden ontwikkeld. Een vermoeden daarvan bestond wel, al werd het slechts symbolisch uitgedrukt. Wat was precies de relatie tussen de 'Wijzen uit het Oosten' – in verbasterde vorm de Drie Koningen[5] – en het kind in de kribbe, de belichaming van Europa's als in essentie christelijk ervaren cultuur? Wie waren de drie mysterieuze magiërs die overal in Europa de gebeeldhouwde en geschilderde representaties van Jezus' geboorte sierden?

Duizend jaar nadat het christendom was doorgebroken, maakte het begrip 'Christianitas' langzaam plaats voor de notie 'Europa': Europeanen verlieten nu hun eigen wereld en moesten die dus, voor het eerst, op de wereldkaart situeren. In dat proces herontdekten zij, langs de zeeweg, de werelden van Azië. Vanaf de late vijftiende eeuw raakten zij steeds meer gefascineerd door – en binnen strikt christelijke kringen verontrust over – vragen naar de oorsprong van hun eigen denken, en de relatie daarvan met de religies van andere werelden.

De Perzische Profeet

In 1958 verscheen de eerste studie over de Westerse receptie van het gedachtengoed van Zarathustra, ofwel Zoroaster. Hoewel niet alleen de periode waarin hij geleefd zou

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Illustratie bij J. Nomsz' treurspel *Zoroaster* (1768).

hebben – de zesde of vijfde eeuw v.Chr., dan wel enkele eeuwen vroeger – maar zelfs ook zijn bestaan omstreden zijn, heeft de oud-Iraanse grondlegger van een van de vroegste monotheïstische godsdiensten tot op de dag van vandaag een enorme betekenis. Desniettemin merkte M. Duchesne op dat 'de Iraanse profeet nooit een echt populair persoon in Europa geweest is' en 'dat Marion Crawfords roman *Zoroaster*, uit 1885, de uitzondering is die de regel bevestigt'.[6]

Wanneer Duchesne met 'populair' vooral bedoelt: 'niet-wetenschappelijk', vergist hij zich. In de Westerse geleerde wereld had men zich al eeuwenlang intensief bezig-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

gehouden met deze enigmatische figuur. Immers, achter 'Zoroaster' ging vanuit christelijk perspectief niet alleen één van de drie wijzen uit het Oosten schuil. Met name de denkers van het tweede neoplatonisme, het Florentijnse, zagen Zarathustra, de voorchristelijke profeet uit Perzië, als Plato's leermeester, ja zelfs als belichaming bij uitstek van 'Oosterse wijsheid' *tout court*.[7] Sommigen gingen verder. Marsilio Ficino bijvoorbeeld, zoekend naar een 'prisca theologia', een proto-christelijk oer-geloof, noemde Zarathustra zelfs een prefiguratie van Christus – Mani's voorstellingswereld werd, onbewust, hernomen.

De vanaf de vroege zestiende eeuw snel toenemende kennis over de beschavingen van de Oriënt resulteerde, onder andere, in een boeiend boek dat in 1593 te Wittenberg verscheen: in zijn *Zoroaster: nova, brevis veraque de universo philosophia*, wees Johan Jessen op de grote betekenis van Zarathustra's kosmologie, en ook in later eeuwen probeerde Europa greep te krijgen op diens wereld.

Intussen kreeg Zoroaster, *n'en déplaise* M. Duchesne, ook in de 'populaire' cultuur gestalte. Weliswaar werd het enige toneelstuk van Roger Boyle, eerste graaf van Orrery, *The Tragedy of Zoroastres*, uit 1676, nooit opgevoerd of zelfs maar gedrukt,[8] maar een eeuw later, in 1749, kon de Franse elite kijken naar de spectaculair geënsceneerde tragische opera *Zoroastre*, door Jean-Philippe Rameau even spectaculair getoonzet op een libretto van Louis de Cahusac. Zoroaster ontwikkelt zich in het stuk tot de hogepriester van het Goede, die strijdt tegen de afgodendienaars van het Kwade. De tekst preludeert zo op Schikaneders maçonniek-geïnspireerde libretto voor *Die Zauberflöte*, uit 1791, waarin Zoroaster als Sarastro Mozarts prachtige aria's over Rede, Wijsheid en Vergeving zingt. Cahusac suggereert dat Zarathustra eigenlijk de Deugd, het Licht dient – het begrip 'Dieu' komt bij hem significant slechts éénmaal voor – terwijl zijn tegenstander Abramane de kwade Ahriman aanhangt, de god van de Duisternis.[9] Toch komt de strijd tussen deze twee machten niet uit de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Een van de versies van J.-A. Houdons iconische beeld van Voltaire (ca. 1781).

verf. Terwijl de Perzische ziener in *De Toverfluit* als filosofische priester-koning verschijnt, heeft hij in Cahusacs tekst nauwelijks profetische statuur, aangezien hij omwille van het dramaturgisch noodzakelijk geachte liefdeselement de minnaar is in het mede daardoor weinig overtuigende stuk.[10]

Rameau's opera was voor het hof bedoeld en het publiek zal niet groot geweest zijn. Groter was ongetwijfeld het aantal toeschouwers dat in de winter van 1768/1769 de Nederlandstalige tragedie *Zoroaster* in de Amsterdamse Schouwburg zag: de drie uitvoeringen trokken stampvolle zalen, evenals herhalingen in later jaren.[11] Ondanks dit evidente succes, heeft de kritiek zich over de auteur, Johannes Nomsz, niet mild uitgelaten. Toch verdient zijn werk

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

aandacht, zowel omdat zijn niet geringe talent erin tot uitdrukking komt, alsook omdat de thematiek ervan in het achttiende-eeuwse debat over de culturen en religies van Eurazië niet van belang ontbloot was, en tegelijkertijd hedendaagse vragen op dat vlak er extra perspectief door krijgen.

Nomsz heeft niet de stelling van Mme De Staël gekend, die op het einde van de achttiende eeuw beweerde dat profetenlevens bij uitstek de stof leveren voor een tragedie. Het is ook een vreemde stelling, gezien de problemen die Voltaire – in 1741 werd zijn geruchtmakende drama *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète* voor het eerst opgevoerd – en eigenlijk ook Cahusac hadden om hun profeten als geloofwaardige helden neer te zetten. Geen wonder dat Nomsz een lange inleiding nodig had om zijn keuze voor *Zoroaster* te verantwoorden, hetgeen te meer de vraag oproept wat hem bewoog.

Hij begrijpt dat toneelschrijvers hun publiek moeten 'behagen' ja zelfs 'verrukken' en dat de liefde, 'de grootste (…) onzer driften', dus onontbeerlijk is. Maar dat thema past niet in zijn stuk, en concessies wil hij niet doen. Daarenboven toont Nomsz zich in een uiteenzetting over én met de regels van de klassieke tragedie van de eisen wel bewust, maar hij geeft tevens aan wat zijn eigen poëticale credo is: geen overbodige personen, geen overtollige woorden; teksten die karakters weerspiegelen; een gebruik van de moedertaal dat resulteert in zuivere, 'ongedwongen' verzen: niet te 'hard', niet te 'duister', niet te verheven, niet te platvloers. Een zware taak, verzucht hij tenslotte, en dat alles voor 'op het best genomen, een weinigje toejuiching'. Wat mij betreft verdiende Nomsz die zeker.

Afgezien van de complexe nevenintrige – waarin een broer en zus eigenlijk kinderen zijn van een held uit het 'andere kamp' – geeft Nomsz in het eerste toneel zijn positie al aan. Zoroaster legt uit dat mensen, hoewel zij van nature vrij

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

zijn, de 'oppermagt des hemels' getart en dus oorlog over zich afgeroepen hebben. Dientengevolge hebben stammen zich onder eenhoofdig gezag geschaard, hetgeen echter veelal in dwingelandij ontaardt. In het stuk is Koning Nimrod zo'n dwingeland: hij strijdt tegen zijn onderdanen, de Chaldeeën, die tegen hem in opstand gekomen zijn.

Nimrods raadsman Alorus vertelt Zoroaster dat de magiër Berosus 's konings kwade genius is. Hijzelf verklaart zich Zoroasters geheime leerling: diens leer van deugd en dienst aan het hoogste gezag leidt hem. Nomsz weet vervolgens de spanning erin te houden, want door een gewiekste wisseling van dialoog en perspectief vraagt men zich het hele stuk door mét Zoroaster af of Alorus zich slechts van diens gedachten bedient om zelf de macht te grijpen dan wel oprecht de goede zaak is toegedaan.

Alorus zegt te willen bewerkstelligen dat de vorst 'op d'aard der vromen troost, de schrik der boozen' zal zijn (11, 1).[12] Hij redetwist ook met zijn zoon Assur. Die is weliswaar bij Zoroaster in de leer geweest, maar wil toch heldendaden verrichten en meent dat te moeten doen door de koning in zijn strijd te steunen: 'het kwaad verricht tot heil der volken is geen kwaad' (11, 2). Deze oppositie deugd/roem – een klassieke topos – wordt pas in de laatste verzen opgelost, ten voordele van de deugd. De al even klassieke oppositie goed/kwaad ligt specifiek in de opponenten Berosus en Zoroaster. De eerste verklaart

> dat goden wezens zyn door 't menschdom uitgevonden
> om 't ruwe volk, door schrik voor eene onzichtbre magt
> te dwingen tot het goed, tot heil van 't aardsch geslacht;
> en dat een schandre geest, verr' boven 't volk verheven,
> zich aan dien dwazen schrik geenszins moet overgeven. (1, 2)

Zoroaster aanvaardt deze interpretatie niet. Berosus speelt echter onder één hoedje met de priesters, onder leiding van Morad. Zij ensceneren allerlei wonderen en mobiliseren zo het volk tegen Zoroasters leer (1, 6). Tijdens een

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

publieke orakelspreuk wil Berosus zich tot Gods enige profeet laten uitroepen. Daarna zal hij Zoroaster elimineren.

Intussen wordt Nimrod heen en weer geslingerd tussen Berosus' 'gezonde Reden' en diens adagium dat mededogen en heerschappij niet samengaan, en de 'beminnelijkheid' van Zoroasters leer die eerbied voor 'de Hemelmagt' paart aan naastenliefde. Hij wil niet geloven dat Zoroaster eigenlijk voor de Chaldeeën intrigeeert, zoals Berosus suggereert, want Zoroasters leer heeft zijn ziel 'ontstelt'. Toch weifelt hij als Berosus hem voorhoudt welke baat zijn positie kan hebben bij het gebruik van religie. 'Regeerkunst heeft den godsdienst uitgevonden' (III, 3) zegt Berosus en hij voegt eraan toe dat wroeging over de gevolgen van machtshandelen 'de vrucht van 't stikziend' bygeloof' is, want: 'de god der koningen is 't nuttig zelfbelang, hun raadsvrouw is de list, hun schutsheer is de dwang' (III, 3).

In het vierde en vijfde bedrijf komt het tot een climax, als de koning steeds verder verstrikt raakt in de machtsvisioenen die Berosus hem voorspiegelt, al weet hij dat die gebaseerd zijn op bedrog. Als de priesters het valse orakel ten behoeve van Berosus willen laten spreken, stelt Zoroaster hen aan de kaak. Berosus is een huichelaar, een 'gewaande hemeltolk (…) verleider van dit volk' (V, 1). Alorus spoort de menigte aan zonder profeten te leven en ontmaskert Berosus. De mensen zijn woedend en Alorus constateert:

> de hemel wil dat deugd in 't menschlyk hart zal wonen,
> en doet hier mensch door mensch kastyden en beloonen.
> (V, 3)

Zoroaster maakt nu het *dénouement* compleet en eist Berosus' dood, waarop deze de hand aan zichzelf slaat. Nimrod, 'bestraald door 't licht der deugd', treedt terug als koning der Chaldeeën en geeft hun Alorus' zoon Assur tot vorst.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Wat bedoelde Nomsz nu precies te zeggen? Hij droeg zijn stuk op aan Gerrit Hooft, in 1768 burgemeester van Amsterdam. Wilde hij, zonder al te openlijke vleierij, toch de bestuurders van de Republiek, die religie en politiek niet vermengden, een pluim op de hoed steken?

Nadere analyse wijst uit dat de persoon van Zoroaster eigenlijk geen centrale rol speelt. Dat mag misschien een zwakte van het stuk heten omdat het zoroastrisme daardoor wat onduidelijk blijft. Mij lijkt de keuze echter om twee redenen zeer bewust. Al was Nomsz de vrijmetselarij toegedaan, hij suggereert niet, zoals Schikaneder later,[13] dat de priesters rond Zoroaster een broederschap van Verlichte geesten vormden.[14] Profeten en priesters mogen, denk ik, in Nomsz' ideale wereld geen rol spelen. Dat geldt wel voor degenen die de deugd beoefenen. Bovendien bewerkstelligt Nomsz, door Zoroaster alleen aan het begin en aan het einde op te voeren, dat de dilemma's die zijn leer voor de 'normale' mensen oproept, juist het hele stuk lang in hun gedachten en handelingen zichtbaar worden.

Zoroaster wordt kort geïntroduceerd als drager van een gedachtengoed – de deugd – dat vervolgens inzet is van de (gewetens-)strijd tussen de echte *dramatis personae*, Nimrod, Berosus, Alorus en Assur. Deze situatie weerspiegelt ongetwijfeld de cultuur van vele Verlichte denkers. Zij stonden geen sterke (mono-)theïstische religie of een godsdienstig moraliteitsbesef voor, en al helemaal geen door een clerus gedragen samenleving, maar gingen uit van de maatschappelijke functie van de deugd, die lijkt samen te vallen met 'de gezonde Reden'. In Zoroasters slotwoorden:

> De zedelyke deugd is 't waar behoud der volken.
> Men kent aan haar alleen de ware Hemeltolken… (73)

Die hemeltolken zijn de gewone, goedwillende mensen: Alorus, die altijd al de deugd poogde te laten overwinnen en, in mindere mate, Nimrod en Assur, de oude en de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

jonge vorst die de deugd leren kennen en uiteindelijk omarmen. Daarom is het niet verwonderlijk dat, al eindigt het stuk met de woorden: 'Gy, sterfling, min de deugd, of vrees de Hemelmagt', deze hemelmacht abstract blijft. Voor een persoonlijke god is in Nomsz' interpretatie van Zarathustra geen plaats.

In de loop van de achttiende eeuw nam de belangstelling voor de leer van de Perzische profeet verder toe. In 1771 maakte de Franse geleerde Hyacinthe Anquetil-Duperron met zijn vertaling het heilige geschrift van Zarathustra's volgelingen, de *Avesta*, voor een groot publiek toegankelijk. Hij toonde onder andere aan dat, anders dan men in Europa meende, Azië niet onder ongebreideld despotisme gebukt ging maar door inspanning van grote mannen aan strikte wetten onderworpen was en dus geenszins onderdeed voor het zich juist om die reden beschaafd noemende Europa.[15] Deze stelling werkte hij enkele jaren later uit in zijn *La legislation orientale* (Amsterdam 1778), waarin hij de situatie in het Ottomaanse Rijk, Perzië en India vergeleek.

Intussen echter was al in de zeventiende eeuw zeker in kerkelijke kringen onrust gegroeid over de ondermijnende invloed die speculaties over Oosterse parallellen en wellicht zelfs oorsprongen konden hebben op Europa's culturele, en dat wilde voor velen nog steeds zeggen godsdienstige zelfbeeld. De bezorgdheid kreeg vooral vorm toen de jezuïeten aan hun China-missie begonnen.

Confucius voor christenen

De geestelijken die in de zeventiende eeuw in het Rijk van het Midden aan het bekeringswerk togen, constateerden dat de Chinese cultuur op veel punten gelijkwaardig was aan de Europese, maar ook dat de meeste Chinezen gedompeld waren in een poel van 'heidendom' en 'afgoderij' – onder die noemers werden zowel het Chinese boeddhisme als het volks-daoïsme geschaard. De elite echter hing een leer aan die van heel wat hoger zedelijk gehalte bleek.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

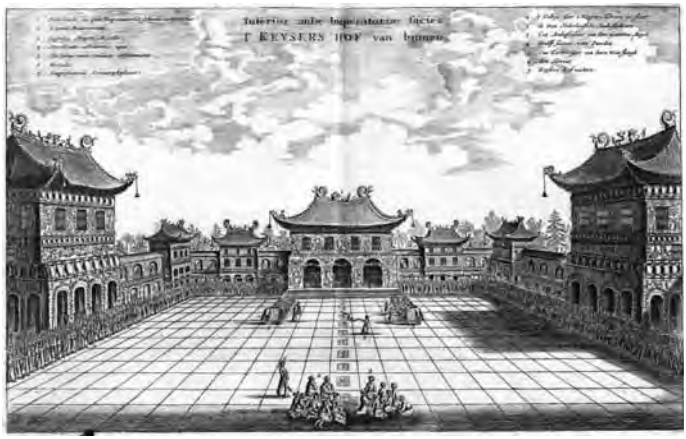
Nadere kennismaking onthulde het sociaal-morele gedachtengoed van Meester Kung, Kung fu-t'ze (551-479 v. Chr.), dat vooral de jezuïeten aansprak.

Dat de Meester geen godsdienst maar veeleer een maatschappijleer gepreekt had, beseften zij best, maar zowel inhoudelijk als politiek kwam het hun goed uit hun Europese achterban te suggereren dat men hier met iets heel bijzonders van doen had: de ideeën van de Meester leken in veel opzichten op die van Jezus van Nazareth, al had de Chinese 'wijsgeer' vijf eeuwen eerder geleefd. De missionarissen benadrukten dat China een bij uitstek vruchtbare bodem bood voor de prediking van het christendom, dat men aan de bevolking kon voorhouden als de logische voltooiing van hetgeen de eigen cultuur reeds had voortgebracht in deze prefiguratie van Christus. Confucius was geboren.[16] Net zoals lang tevoren Plato voor christelijke consumptie geschikt gemaakt was, werd nu Meester Kung geïncorporeerd in de christelijke traditie die zich daardoor des te gemakkelijker als 'universeel' kon poneren.

De bestudering van Confucius' geschriften hield de jezuïeten vooral in de tweede helft van de zeventiende eeuw bezig. Precies in die periode poogden de vertegenwoordigers van de Verenigde Oost-Indische Compagnie de Chinese markt te veroveren. Hun commercieel-diplomatieke démarches bij het keizerlijk hof werden door de paters met argwaan bekeken, te meer omdat de Portugese koningen, die de Chinese missie financieel steunden, hadden laten weten dat men de Nederlanders – concurrenten én ketters – op alle fronten de voet moest dwars zetten. Het verslag van de eerste Nederlandse ambassade naar Beijing werd in 1665 gepubliceerd. Johan Nieuhof, hofmeester van deze VOC-handelsmissie, beschreef in het rijk-geïllustreerde werk zijn ervaringen, maar vatte er ook de China-kennis in samen die de jezuïeten intussen vergaard hadden. Overigens suggereerde hij dat de paters het de Nederlanders politiek gezien wel moeilijk hadden gemaakt.[17]

Nieuhofs boek ligt aan de wortel van de China-rage die

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Fantasievolle verbeelding van het centrale plein in de Verboden Stad, in Johan Nieuhofs verslag (1665) van de voc-ambassade naar Beijing.

Europa tot het einde van de achttiende eeuw in haar ban zou houden en, in haar literaire vorm, in de Republiek begon. In 1667 publiceerde Joost van den Vondel zijn tragedie *Zungchin, of de Ondergang der sineesche Heerschappije* over het einde van de Ming-dynastie, in 1644. Hij gebruikte Nieuhofs tekst maar ook informatie die Vlaamse jezuïeten hem gaven. In hetzelfde jaar schreef Johannes Antonides van der Goes over het thema zijn *Trazil, of Overrompelt Sina*. De gedachten van Confucius worden in deze stukken overigens niet uitgewerkt.

In de jaren 1680 voltooiden de jezuïeten de Latijnse vertaling van de zogenaamde 'vier boeken', de canonieke geschriften van het confucianisme. Het oudste en belangrijkste ervan is de *Lunÿu*, de 'vertogen en woorden', door de jezuïeten *Analecta* genoemd. Meer dan tien jaar voordat deze versie in 1687 te Parijs verscheen als *Confucius Sinorum Philosophus*, publiceerde Pieter van Hoorn in 1675 te Batavia zijn *Eenige voorname eygenschappen van de ware deugdt, voorsichtigheydt, wysheydt en volmaecktheydt, getrocken uit den Chineeschen Confucius, en op rym gebracht*.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Daarmee was deze bestuurder-koopman, die in 1666 het vierde VOC-gezantschap naar Beijing had geleid, een van de allereersten in Europa die aandacht vroegen voor dit centrale Chinese cultuurgoed.[18]

In zijn voorwoord richt Van Hoorn zich tot zijn 'Waerde Huys-vrou, en Kinderen'. Hij biedt hun zijn bewerking aan 'als wat mooys dat ik uyt China voor UEd. heb medegebracht' en dat, als het van nut blijkt, meer waard is dan de kostbaarste geschenken. Toch is het stuk niet alleen voor de huiselijke kring bedoeld. Omdat de centrale thematiek, de deugd, 'voor eenyder een goedt' is, heeft hij ervoor gekozen de tekst te laten drukken en zo 'gemeen' te maken. Immers:

> Over de DEUGDT is veel geschreven (…); nochtans schynt mij toe dat den Chineeschen Confucius deselve meerder, en klaerder met woorden heeft uytgedruckt en afgemaelt als my van eenige Europische scribenten is te voor gekomen. De waerdigheydt van de DEUGDT is allesins en bykans overal gepresen, en selfs oock in de Heylige Schrifture gerecommandeert. Confucius, alsoo hij de DEUGDT verre uytbreydt, verheft deselve ten allerhooghsten.

Het voorwoord maakt verder duidelijk dat Van Hoorn zijn lezers geen vergelijking opdringt tussen de gedachten van Confucius en het christendom. Hij schrijft slechts dat in de woorden van de wijsgeer 'niets gevonden werdt, 'tgene onse religie of de policy nadeeligh of strydigh is'. Integendeel, zij zullen 'den godsdienst ende policy niet ondienstigh' zijn. Zo worden, dunkt mij, Confuciaanse noties 'universeel' gemaakt, en dat betekent in dit verband: op Europees en daarmee ook christelijk gebruik toegesneden. Hoe belangrijk dat christendom was voor een man die godsdienst en openbaar bestuur in één adem noemt, blijft de vraag. Wellicht mag men Van Hoorn in dit opzicht tot de 'vroege Verlichting' rekenen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Een van de vele fictieve afbeeldingen van de Chinese maatschappijdenker Kung fu-t'ze, Confucius.

De *Analecta* waaruit Van Hoorn put, is geen systematisch traktaat: korte weergaven van gesprekken tussen Confucius en zijn leerlingen en andere geïnteresseerden zijn vermengd met later opgetekende herinneringen aan de Meester. Van Hoorn geeft dit mengelwerk niet letterlijk weer, noch respecteert hij de volgorde, voor zover men die aan het origineel toekent. Hij selecteert – en daaruit blijkt zijn lezing van de hele tekst – wat hem nuttig of toepasselijk voorkomt. Passages die enigszins metafysisch-filosofisch gekleurd zijn, laat hij achterwege. Ook moffelt hij weg hetgeen naar specifieke Chinese situaties verwijst, dan wel uitleg over de Chinese cultuur zou vergen.

Van Hoorns versie van de tekst telt vijf deeltjes. Na een uitgebreide inleiding over de deugd volgen drie kortere pa-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

ragrafen: over voorzichtigheid, wetenschap en wijsheid. Het boekje sluit af met een recapitulerend stuk over volmaaktheid. Deze opbouw dient, mijns inziens, een heel duidelijk doel, namelijk de lezer door de doolhof van de *Analecta* een begaanbaar pad te wijzen, dat uiteindelijk naar de deugd voert. Zo wil Van Hoorn, kennelijk, zijn publiek datgene geven wat het origineel niet biedt: een heldere leidraad voor de levensweg.

Wat is deugd eigenlijk? Van Hoorn schrijft: 'weet dit: oprechte liefd', gestreckt tot alle menschen, en yder goedt en heyl toebrengen en toe wenschen' (p. 12). In het eerste hoofdstuk worden basisregels gesteld, die het kweken van deugd kunnen bevorderen: als jong mens moet men Venus vrezen, als volwassene twist mijden, als oudere niet voor de zucht naar rijkdom bezwijken. Nederigheid en zelfkritiek daarentegen zijn essentieel, evenals iedereen te behandelen 'na den eysch', dus zoals de maatschappelijke orde dat vergt. Gehoorzaamheid aan hoger geplaatsten is daarvan een belangrijk bestanddeel (p. 8), een Chinese gedachte die natuurlijk ook de Europese elite aansprak.

Die elite zal echter niet meteen begrepen hebben waarom, naast andere zaken, een deugdzaam man ook het boogschieten en paardrijden en de wiskunde diende te beheersen (p. 8), hoewel in dit Confuciaanse 'gentle man'-ideaal natuurlijk minstens ten dele het in Europa eveneens geldende aristocratische cultuur- en mensbeeld besloten ligt.

Vergelijkt men Van Hoorns selectie met het origineel, dan blijkt zij een uitvergroting van elementen die in de *Analecta* zeker aanwezig zijn, maar niet absoluut centraal staan. Confucius' Nederlandse lezer hamert vooral op de noodzaak van zelfkritiek. Zo zegt hij:

> Het is een vaste deugdt als ghy in 't vergelycken
> van anders doen vooreerst een oordeel komt te strycken
> omtrent u eygen selfs, uyt kennis van naerby,
> en 'tgeen men selfs niet wil, een ander ook bevry. (p. 11)

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De trap die naar de deugd leidt, heeft als trede in elk geval voorzichtigheid – 'de menschen kennen is in 't kort daervan 't besluyt' – die een mens in staat stelt om 'manierlyck 't Volck (te) bewegen' (p. 15). Het Confuciaanse oogmerk om leiders te vormen, klinkt hierin door. Dat men moet letten op eigen 'aensien en deftigheydt', is een stelregel die ook onder de Europese bovenlaag gehoor gevonden zal hebben.

Een andere trede is wetenschap, niet als doel op zich, want

> en waer geen deugdt en is, heeft wetenschap geen luyster,
> want kennis en verstandt dan swerven als in 't duyster (p. 5),

maar als middel. Wetenschap is vaststellen wat men wel, en toegeven wat men niet weet. Sommigen is deze geesteshouding aangeboren; anderen moeten zich deze houding via onderwijs en eigen inzet meester maken; weer anderen zijn van nature 'bot', maar kunnen door volharding hun niveau overstijgen; een vierde groep, tenslotte, kiest ervoor onwetend te blijven. De ik-figuur rekent zich noch tot de eerste, noch tot de vierde groep maar zegt te behoren tot de tweede. Wat de 'ik' ziet en leest en als grondslag voor deugd begrijpt, 'tracht ick in 't gemoet als ingedruckt te houwen' (p. 15). Ook die gedachte was een geletterd Europeaan natuurlijk niet vreemd.

Dat alles brenge men dan zowel in de huiselijke sfeer als in het openbare leven in de praktijk. Zo komt men tot de kern:

> 't verkrygen van onnooselheydt in 't hert,
> en dat de ziel volmaeckt en weder suyver werdt. (p. 23)

Geen wonder dat dergelijke uitspraken, gecombineerd met de nadruk op de zelfkritiek, waarin het verhaal van de balk en de splinter doorklinkt, en de verwijzingen naar 't wat gij niet wilt dat u geschiedt, etcetera, de selectief lezende

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Europeaan de indruk gaven dat Confucius inderdaad een aantal leerstukken verkondigd had die overeenkwamen met de morele orde van het christendom.

Het is niet vast te stellen hoeveel lezers Van Hoorns vroege Confucius-parafrase heeft gehad – van de tekst zijn slechts enkele exemplaren bewaard gebleven. De latere editie van de gehele *Lunyu* door de jezuïeten verbreidde echter het denken van Meester Kung onder velen in Europa's geleerde en geletterde wereld – en velen waren erdoor gecharmeerd. Doch de Romeinse Curie vond dergelijke acculturatieve acties veel te ver gaan. Na de ontwikkelingen enige decennia te hebben gadegeslagen, veroordeelde zij in de vroege achttiende eeuw de 'Chinese Riten', zoals de omschrijving luidde van de belangstelling voor en aanpassing aan de Chinese cultuur die de jezuïetenmissie liet zien.[19] Zodoende ontdeed de katholieke kerk zich van een situatie waarin religieus-culturele accommodatie en zelfs inpassing creatief gezocht werden; pas in de loop van de twintigste eeuw bleek die attitude toch minstens de meer succesvolle. Door haar acties verloor de kerk intussen twee eeuwen lang haar houvast in het 'Rijk van het Midden'. Tegelijkertijd gaf zij het ook in India op. Daar kreeg de 'Malabaarse Ritenstrijd', de poging van missionarissen om de hindoeïstische cultuur van Zuid-India een plaats in de christelijke bekeringspolitiek te geven, een vergelijkbaar einde.

Intussen kon men in Europa buiten strikt-kerkelijke kringen met Zarathustra en Confucius gemakkelijk goede sier maken. Hun volgelingen in het Midden- en Verre Oosten vormden voor de christelijke wereld geen feitelijke bedreiging. Bovendien leken hun gedachten poly-interpretabel, zodat Verlichte denkers er hun kritiek op het Westen mee konden adstrueren. Juist dezen bleven Confucius beschouwen als een wijze van wereldformaat. De jezuïeten hadden hem met succes middelpunt gemaakt van een gedetailleerd, zij het ook geïdealiseerd China-beeld dat intellectuelen als Leibnitz en Voltaire graag als spiegel aan de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

eigen samenleving voorhielden – waarbij zij niet vroegen naar de missiepolitieke motieven en dus de waarde van de jezuïeteninformatie.

De Man van Mekka en de Filosoof van Ferney

Heel anders ging men in Europa om met de gedachten van de man die zichzelf in de zesde eeuw van de christelijke jaartelling had uitgeroepen tot het 'zegel der profeten'. Niet alleen had Mohammed zo de joods-christelijke traditie uitgedaagd, zijn volgelingen hadden, vanuit christelijk perspectief bezien, Europa eeuwenlang ook werkelijk belaagd. Dientengevolge was het de meeste Europeanen mentaal onmogelijk de stichter van de islam een plaats te geven in de galerij van de grote geesten der aarde waarin zij Zoroaster en Confucius intussen schaarden – al had Mohammed aan Jezus van Nazareth die positie wel gegeven.

In de beeldvorming over Mohammeds persoon en optreden streden fascinatie en verontrusting al duizend jaar om de voorrang toen Voltaire in 1741 zijn *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète* op de planken bracht. Al verkondigde de Profeet Mohammed, in tegenstelling tot Meester Kung, wel een duidelijk godsbeeld, in christelijk Europa werd hij – misschien mede daarom – als fanaticus dan wel ketter afgedaan. Tot die negatieve beeldvorming droeg de tragedie van de latere filosoof van Ferney in hoge mate bij. De Franse tekst werd, na de eerste uitvoeringen in Lille (1741) en Parijs (1742), in 1742 te Brussel en in 1743 te Amsterdam gepubliceerd. Een Nederlandse vertaling kwam vreemd genoeg pas in 1770 tot stand, en toen, al even merkwaardig, in twee versies: Antonie Hartsen bewerkte voor een Amsterdamse uitgever het stuk als *Mahomet, treurspel*, terwijl Cornelis Schaaf er voor een Leidse boekhandelaar *De dwepery – of Mahomet de profeet* van maakte. Hartsens versie werd in 1783 nogmaals gepubliceerd.

De plot die Voltaire bedacht, kan men in enkele zinnen samenvatten.[20] Mohammed moet Mekka, waaruit hij ooit

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

wegvluchtte, veroveren om er zijn gezag als profeet en de overwinning van de nieuwe godsdienst die hij preekt te kunnen vestigen. Mekka's leider, Zopire, beschouwt hem als verrader van zijn vaderstad en bovendien als een man die gevaarlijke gedachten verkondigt. Mohammed besluit Zopire te laten doden en benut daarvoor een van zijn trouwste volgelingen, de fanatiek-gelovige Seide, die niet beseft dat hij eigenlijk Zopire's doodgewaande zoon is. Zodoende ruimt Mohammed bovendien een rivaal in de liefde uit de weg, want Seide bemint Palmyre, op wie ook Mohammed een oogje heeft laten vallen; dat Palmyre in feite de eveneens doodgewaande dochter van Zopire, en dus de zuster van Seide is, weet alleen hij. Uiteindelijk sterft Zopire door Seide's zwaard. De verblinde jongeling zelf wordt op last van Mohammed vergiftigd, opdat zijn boos opzet niet uitkomt. Palmyre, die intussen haar ware situatie kent, wijst Mohammed af en doodt zichzelf.

Voltaire heeft aan zijn melodramatische tragedie jarenlang geschreven en geschaafd en meende er een waar meesterstuk mee geschapen te hebben. Mijn leeservaring is minder gunstig: de vervelende, slecht-Corneillaanse tiktak verzen en de vele tamme rijmwoorden die Voltaire's toneelwerk gemeenlijk kenmerken, zijn hier meer dan normaal storend. Omdat in sommige bedrijven de handeling stilstaat zonder dat de verwachte reflexieve momenten worden geboden, functioneert het stuk ook dramatisch niet echt. Tenslotte faalt de plot in zijn grondconcept: een profeet die ook een jaloers en wraakzuchtig minnaar is, wie zal in hem geloven? Bovendien krijgt men de indruk dat Mohammed in zijn machtspolitieke beslissingen eigenlijk gestuurd wordt door zijn meedogenloze handlanger Omar, zonder dat de toeschouwer door die ogenschijnlijk vergoelijkende situatie de profeet in een minder schurkachtig licht plaatst. Vraag blijft dus wat Voltaire eigenlijk beoogde met dit bloederige verhaal.

Onderzoek naar de Europese kennis over Mohammed ten tijde van Voltaire's schrijven, leverde al dertig jaar ge-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

leden het beeld op van een uitgebreid en in toenemende mate genuanceerd discours ter zake in geleerde en geletterde kring. Voltaire moet daarvan wel op de hoogte geweest zijn.[21] Dat onderzoek leidde echter niet tot de vraag waarom de filosoof van Ferney er dan zo manifest geen gebruik van maakte. Wat stond hem eigenlijk voor ogen? Hij streefde, zegt hijzelf, geen benadering van de historische waarheid na. Dat blijkt uit het *Commentaire historique sur les oeuvres de l'auteur de La Henriade*, Voltaire's apologie. In dit vertoog, geanonimiseerd, want in de derde persoon gesteld als ware het een objectieve analyse, schreef hij in 1776 dat hij 'repentait d'avoir fait Mahomet beaucoup plus méchant que ce grand homme ne le fut' – een beetje laf, en waarschijnlijk bedoeld om die critici de mond te snoeren die hem erop wezen dat er wel iets veranderd was in het Mohammed-beeld sedert hij zijn vileine versie had geschreven. Voltaire's werkelijke mening blijkt uit een brief die hij, naar eigen zeggen, aan een vriend geschreven had. Daarin meldde hij, kennelijk ook in antwoord op kritiek:

> si je n'en avais fait qu'un héros politique (…) la pièce était sifflée. Il faut dans une tragédie de grandes passions et de grandes crimes.[22]

Maar of Voltaire's Mohammed nu echt een 'tragische held' mag heten, zoals hijzelf en ook sommige geleerde commentatoren suggereren,[23] lijkt mij de vraag. Zeker, de schrijver impliceert dat een heerser, wil hij zijn doelstellingen bereiken, gewetenloos moet zijn. Maar het beeld van de tot moord en incest aanzettende machtswellusteling domineert en voorkomt dat wij Mohammeds leven en daden als onontkoombaar en zo als tragisch zien.

Die tragiek beoogde Voltaire kennelijk ook niet. In een brief aan Frederik de Grote van Pruisen, opgenomen in de in Nederland gedrukte versie uit 1743, geeft hij aan hoe hij met dit stuk de mensen niet alleen heeft willen 'toucher' maar ook 'corriger' en 'instruire'. Immers, de tijd van de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Mohammed preekt tot zijn eerste volgelingen. Het beeldverbod werd met name in Iran en Centraal-Azië lang niet altijd gevolgd.

profeten is helaas niet voorbij, zoals de door religieuze fanaten gepleegde vorstenmoorden uit de zestiende en zeventiende eeuw duidelijk maken. Het is dit soort bijgeloof dat alle Rede verwoest, dat leidt tot agitatie tegen de ideeën van mannen als Pierre Bayle en René Descartes.

Voltaire wilde dus 'het fanatisme' aan de kaak stellen, maar betrok dat minstens evenzeer, zo niet meer, op zijn eigen maatschappij als op de situatie in de vroeg-islamitische wereld die hem, gezien zijn totale misachting van de historische werkelijkheid, kennelijk ook niet bijster boeide. J.-Fr. La Harpe, die in 1780 zijn *Eloge de Voltaire* publiceerde, zag dit ook wel. Hij analyseerde de tekst niet als een representatie van de islam, maar als een aanklacht tegen geestdrijverij in het algemeen.[24]

De Franse overheid had het subversieve karakter van het stuk al meteen onderkend. De eerste minister, Kardinaal Fleury, gaf na de eerste Parijse opvoering, Voltaire de raad verdere voorstellingen te staken. Terecht begreep de filosoof dit als een bevel, ingegeven door Fleury's angst voor de reacties van de Franse clerus, die meende dat het stuk

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

de toeschouwers ophitste tegen de Kerk; kennelijk zag de geestelijkheid in Voltaire's schets van Mohammeds fanatisme een nauw verholen kritiek op het Franse katholicisme.[25] Het stuk bleef in Frankrijk vervolgens tot 1751 onuitgevoerd, maar zeker niet ongelezen. En elke goede lezer begreep meteen dat Voltaire niet (alleen) de tijdgeest van de zevende eeuw veroordeelde maar minstens ook eigentijdse toestanden hekelde. Zo wordt al vroeg (I, 2) ingegaan op de ideale samenleving, waarin niet afkomst maar deugd de doorslag moet geven. Ook Omars uitspraak:

> le peuple aveugle et faible est né pour les grands hommes,
> pour admirer, pour croire et pour nous obéir. (I, 4)

lijkt meer de contemporaine heerserscultus te laken dan de wereld van de profeet. De aan Mohammed toegedichte wens om troon en altaar in één hand te verenigen (II, 3), geeft precies de door Voltaire zo bekritiseerde toestand in Frankrijk weer. Eén koning, die tegelijk ook nog paus is, en één god (II, 5), dat is wat de samenleving, het 'aveugle univers', behoeft, maar wat de Rede nu juist moet verhinderen.

Het stuk benadrukt telkens weer hoe de profeet en zijn omgeving hun machtsspel spelen. Van de blinde gehoorzaamheid van Seide maakt Mohammed doortrapt gebruik om zijn doel te verwezenlijken. Als Seide verneemt dat hij de oude Zopire moet doden en dan twijfels koestert, smoort hij die zelf in de kiem door zich voor te houden dat God, bij monde van zijn profeet, het wil (III, 7). Al komen in het vijfde en laatste bedrijf Seide en Palmyre tot de conclusie dat zij bedrogen, gebruikt en tot de grootste zonde aangezet zijn – vadermoord, en bijna ook bloedschande –, Mohammed triomfeert. Stervend constateert Palmyre:

> le monde est fait pour les tyrans. (V, 4)

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Als hij zijn geliefde dood ziet liggen, ervaart Mohammed een enkelregelig gevoel van berouw, maar hij onderdrukt dat schielijk, machiavellistisch heerser als hij is. Tot Omar spreekt hij de slotwoorden:

> Je dois régir en Dieu l'univers prévenu;
> mon empire est détruit si l'homme est reconnu. (v, 4)

Zo krijgt de toeschouwer een beeld van een verstikkend systeem, dat alle mensen ondergeschikt maakt aan de gewetenloze wil tot macht van één persoon. Voltaire heeft dus geen specifieke anti-islamitische aanleiding: hij neemt Mohammed slechts als voorbeeld. Deze profeet, schrijver van een 'onbegrijpelijk boek' dat 'het gezond verstand op elke pagina doet rillen', was een man in wie elk 'natuurlijk licht' gedoofd was, zoals in alle geloofsdrijvers, ook die van Voltaire's eigen tijd, die hij het meest vreesde. Voor het gevaar dat dergelijke lieden betekenen, wil Voltaire bij zijn lezers de ogen openen, opdat zij niet meer gehoorzamen aan wie andersdenkenden vervolgen: mensen moeten 'broeders' in plaats van 'monsters' worden.

Intussen blijft de vraag toch open wat het stuk – ondanks Voltaire's hogere bedoelingen – bij de lezers heeft aangericht. Hebben zij werkelijk begrepen dat het er niet om ging de islam te diffameren?

De Man van Mekka en de Amsterdamse Veelschrijver

Dat Voltaire het met zijn saaie poëzie en onbeholpen handelingsstructuur niet haalt bij Nomsz, die zich al in zijn *Zoroaster* een veel levendiger tekstschrijver en capabeler tragicus had getoond, zouden alleen kritische Nederlanders hebben kunnen vaststellen – maar voor de meeste Amsterdamse schouwburggangers was juist alles wat uit Frankrijk kwam boven elke kritiek verheven.

In 1780 publiceerde Nomsz een werk dat, meer nog dan zijn tragedie-zonder-liefdesverhaal, in zijn grotendeels poëtische oeuvre een buitenbeentje is gebleven: *Moham-*

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

med, of de hervorming der Arabieren. De bijna tweehonderd pagina's lange prozatekst intrigeert alleen al omdat men zich afvraagt waaruit Nomsz het materiaal putte voor zijn gedetailleerde en beschouwende verhaal? De weinige feiten in zijn *Zoroaster* heeft hij waarschijnlijk ontleend aan een van de grote encyclopedieën – de *Dictionnaires* van Moreri en Bayle, uit 1674 en 1696, in hun aangevulde edities in de achttiende eeuw nog steeds populair, dan wel aan Barthélémy d'Herbelots op Arabische en Turkse bronnen gebaseerde *Bibliothèque orientale* (1697). Voor de 28 informatieve hoofdstukken over Mohammed kan een kort lemma in een naslagwerk niet voldoende hebben opgeleverd. Bovendien geeft Nomsz aan dat hij zijn tekst pas geschreven heeft 'na verscheidene jaren oefening in vele kundigheden die er vereischt worden om den zonderlingen Arabischen hervormer te kennen' (p. x). Dat impliceert – ondanks de kennelijke overdrijving van het tijdsbeslag – gedegen studie.

Zelf noemt Nomsz echter slechts één enkele bron met name, het 'leven' van Mohammed door de Arabische auteur Abu al-Fida. Dat kan hij inderdaad gekend hebben, uit de Latijnse dan wel de Franse editie ervan.[26] Verder verwijst hij in algemene zin naar andere 'der redelykste' islamitische schrijvers. Daarnaast bekritiseert hij die Europese, christelijke publicisten die Mohammed al eeuwenlang als een misdadige schelm, een dwingeland en een vals profeet hebben afgeschilderd, dan wel, recentelijk doch eveneens ten onrechte, als een 'doorluchtig vernuft' (p. xix). Het lijkt alsof hij daarmee Voltaire's negatieve voorstelling hekelt, maar ook andere, te positieve interpretaties wil bestrijden.

Gezien deze positie zal Nomsz niet alleen te rade zijn gegaan bij de in Europa ook door vertalingen lange tijd invloedrijke, zeer negatieve interpretatie van de profeet die Humphrey Prideaux gaf in zijn *The true nature of imposture fully displayed in the Life of Mahomet* (Londen 1697). Evenmin volgde hij de eulogische teneur van Henri de Boulain-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

villiers' *La Vie de Mahomed*, dat in 1730 te Londen en in 1731 in Amsterdam was verschenen. Deze tekst had gerucht gemaakt aangezien de profeet er voor het eerst in was voorgesteld niet als een kwalijke ketter, maar als een groot, zelfs geniaal wetgever. Bijna zeker heeft Nomsz ook gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling van Adriaan Relands gezaghebbende studie van de islam, die in 1718 was verschenen.[27] Een tweede versie daarvan, getiteld *Verhandeling over de valsche denkbeelden en de vooroordelen welke men tegen het Mahometaandom heeft opgevat*, was opgenomen in de laatste band van een fraai geïllustreerd, zesdelig naslagwerk, A. Moubachs vertaling uit het Frans, van de *Nauwkeurige beschrijving der uitwendige godsdienstplichten (…) van alle volken der waereldt* (Rotterdam, 's-Gravenhage, Amsterdam 1727-1738).

Op nog een andere bron stiet ik in het 'Nabericht' dat Nomsz wijdt aan de authenticiteitsvraag betreffende het enige ons overgeleverde portret van Mohammed. Nomsz onderbouwt, op historisch verantwoorde wijze, zijn conclusie dat de auteurs die het konterfeitsel laten teruggaan op een antieke, Byzantijnse afbeelding, gebaseerd op een tekening gemaakt tijdens de ontmoeting van Mohammed met de Byzantijnse keizer Heraklius, weliswaar plausibel redeneren, maar geen bewijzen bieden. Overigens suggereert Nomsz dat de gravure die zijn tekst vergezelt, nieuw is, terwijl zij evident gekopieerd is naar de titelpagina van *L'Alcoran de Mahomet,* van de hand van André du Ryer, de Franse resident in Cairo, gepubliceerd in 1647 maar tot in de achttiende eeuw herdrukt en vertaald. Een Nederlandse versie was in 1721 verschenen en werd in 1770 in Amsterdam in een aangepaste vorm opnieuw uitgebracht, nu met veel biografische informatie, nota bene uit twee bronnen, de ene pro-, de andere anti-islamitisch.

Nuchter, afwegend, zo kan men Nomsz' eigen oordeelsvorming karakteriseren. Hij is dan ook evident niet afgegaan op wat, naast bovengenoemde teksten, zijn toegankelijkste, want recentste bron geweest kan zijn, François-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Titelpagina van de Nederlandse vertaling van de Franse Koran-editie van A. du Ryer (1658).

Henri Turpins *L'histoire de la vie de Mahomet, legislateur de l'Arabie* (Parijs 1773). De Fransman schetst Mohammed immers als een vals profeet. Wel ademt Turpins betoog de passie van Verlichte achttiende-eeuwers voor een geordende, dat wil zeggen op de Rede gestoelde samenleving. Wetgeving speelde daarin een belangrijke rol, wist men sinds Montesquieu's *De l'Esprit des Lois* (1748). Dat Mohammed ontegenzeggelijk de grondlegger was van een imperium en, evenals Mozes, als een belangrijk wetgever kon gelden, deed de lang vermaledijde stichter van de islam in aanzien stijgen bij hen die het institutioneel-kerkelijke christendom niet meer als enige toetssteen beschouwden.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Een dergelijk relativisme huldigde ook Voltaire. Tien jaar na het verschijnen van zijn tragedie verbindt hij die gedachte in zijn beroemde *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1753) met een her-interpetatie van Mohammed. De profeet heet nu:

> een zeer groot man (…) veroveraar, wetgever, monarch en priester tegelijk – zo speelde hij de grootste rol die men op aarde in de ogen van het gewone volk spelen kan…

Nog weer tien laar later herhaalt Voltaire dit oordeel in zijn *Dictionnaire Philosophique*, uit 1764, in het lemma over de Koran: Mohammed was behalve een bedrieger toch ook een belangrijk man, als veroveraar, wetgever, heerser en priester. Kortom, zijn wel heel negatieve visie van 1741 heeft Voltaire wat bijgesteld, hoewel hij tegelijkertijd aangaf onverkort de 'seculiere' deugdleer van de Chinese wijsgeer Confucius te verkiezen boven de bedrieglijke – namelijk het volk misleidende – gedachten van priesters en profeten. Terecht noemt Nomsz in zijn *Mohammed* van 1780 deze Voltairiaanse *volte-face* bevreemdend.[28] Zelf wil hij in elk geval niet meelopen met hen die de profeet in een ongenuanceerd kwaad daglicht stellen. Doch dat zullen velen zijn blijven doen, al was het maar omdat Voltaire's toneelstuk nog steeds veel gelezen werd: de Nederlandse vertalingen van 1770 wijzen daarop.

Nomsz prefereert een evenwichtiger analyse. In zijn inleiding stelt hij vast dat Mohammeds leer geen dwaasheid is. Immers, 'God heeft met het volk van Arabië een' zonderlingen weg gehouden' (p. xxv) die verwondering eerder dan verachting verdient. Wel komt op het einde een klein aapje uit de mouw. Nomsz wil, door de schets van Mohammeds 'verrichtingen, caracter en Godsdienst', de lezer 'een levendig denkbeeld geven van het eindeloos meer Godlyke en verhevene onzer Christelyke leere en derzelver Hemelsche Insteller' (p. xviii). Vergelijkt men de religies die Jezus en Mohammed hebben gesticht, verge-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

lijkt men de daden van deze profeten, dan zal duidelijk zijn 'wat uit God en wat uit de menschen is' (p. xviii).

Op meer punten lijkt Nomsz' Mohammedverhaal tweeslachtig. Hij schrijft dat 'er teveel waarheid in is, om het onder de versierde vertellingen, die men Romannen noemt, te plaatsen, en te weinig om het eene geschiedenis te noemen' (p. xxv). Hij voegt eraan toe 'dat echter alle versieringen zyn aangelegd om waarheden te ondersteunen, en echte caracters te duidelyker te doen schitteren' (ibidem). Beoogde Nomsz nu een historische roman te schrijven, of een geromantiseerde biografie? Hij zegt:

> Het was te wenschen dat die jammerlyke zucht om te behagen, in plaats van nuttig te zyn, de schryvers min vervoerde. Hoe vele monsters, die nu onze schouwtonelen ontluisteren, en onze natie ontëeren, zouden onbekend zyn? (p. xxvi)

Spreekt hier een teleurgesteld toneelschrijver, die – te – veel kritiek heeft moeten incasseren en het nu over een andere boeg gooit?

De lezer wordt geconfronteerd met een op 'feiten' gebaseerd verhaal, waarin Nomsz poogt Mohammeds gedrag uit de context van de Arabische samenleving te verklaren. Centraal daarin staat, veelbetekenend, de idee dat Mohammed een godsdienst verkondigt 'op een' redelyken grond', vanuit zijn 'liefde tot God Almagtig' (1, 122). Hij is dan ook geenszins een vals profeet en belijdt geen bijgeloof, noch schetst hij een boze, wrekende god (1, 120).

Een historische analyse dus, van de wording van de islam. Maar toch. De hoofdpersonen – Mohammed zelf, zijn naaste medewerkers, de *sherif* van Mekka, en enkele opvallend sterke vrouwen – worden dikwijls sprekend opgevoerd, als in een roman of toneelstuk. Nomsz geeft hun soms zeer lange monologen in de mond – een ervan dient om de hele voorgeschiedenis van Mohammeds vlucht uit

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Mekka naar Medina te recapituleren (1, 45-80). Ook benut hij dit middel om de actoren hun standpunten uiteen te laten zetten (e.g. 1, 154-155). Tevens gebruikt Nomsz dialogen, om conflicten weer te geven (e.g. 1, 112-117; 118-119). Hij wil dus een levendige tekst bieden. Daartoe vermeit hij zich ook, met kennelijk genoegen, in romantische beelden. Als de profeet erop uittrekt, heet het:

> Zyn roshaïrige kameel verhefte, als ware hij trots op zyne vracht, den brieschenden muil; de lange hals was achterwaarts gedrukt in eene bevallige bogt… (1, 110-111)

De scène waarin Mohammed in een droom een boodschap krijgt van Ismaël, de (vermeende) stamvader van de Arabieren, begint aldus:

> De Slaap (…) kwam vrindelyk nader, en ontspande met zyn fluwelen hand het zenuwtuig des profeets… (11, 6-7)

Het is een cruciale scène omdat Nomsz daarin de relatie tussen islam, jodendom en christendom bepaalt. In hun reacties op Mohammed toonden de joden zich, zoals zij – suggereert Nomsz – altijd waren: wispelturig, bedriegend, blind (e.g. 11, 9 sqq.). Volgens Ismaël zijn de volgelingen van Jezus 'leniger en oprechter'. Ook al handelen zij er niet altijd naar, hun leer gebiedt hun 'niets dan goed'. Vervolgens voorspelt Mohammeds voorvader:

> en daar zal een tyd komen waarin de gematigdsten en verlichtsten onder hen, de vestiging van uwen (nl. Mohammeds) Godsdienst zullen beschouwen als eene vervulling van hetgeene de engel des Heeren myne moeder (nl. Hagar) heeft voorzegd. Haat derhalve de navolgers van Jezus niet. (11, 11)

De joden echter, de moordenaars van Jezus, hebben zich Gods toorn op de hals gehaald en zijn tot eeuwig dolen gedoemd.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Mohammed – zijn gezicht bedekt door een sluier – bidt bij de Ka'ba: zestiende-eeuwse Ottomaanse afbeelding.

Dit droomtafereel komt in de Koran en de gezaghebbende overlevering niet voor. Het stamt uit een van de 'apocriefe' islamitische levens van Mohammed die, vanwege de pro-christelijke en anti-joodse tendens, met een zekere gretigheid ook in de Europese Mohammed-literatuur werden verwerkt.

In Nomsz' hoofdtekst is van de christelijk-apologetische teneur uit de inleiding weinig merkbaar. Hij schetst Mohammed als een man die 'niet dan prediker en hervormer (wilde) zyn' – en dat ook móest zijn, gezien de situatie waarin zijn volk zich bevond. Hij was, meent Nomsz, daardoor een 'wettig' profeet, want 'zyn oogmerk was zuiver' (11, 155-156). Hoezeer ook gedreven door zijn overtuiging, voor de verbreiding van zijn leer schiep Mohammed

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

niet op misdadige wijze een machtsbasis, zoals veel christelijke schrijvers suggereren. Wel was het zo dat het volk van Medina, verblind en bijgelovig, de profeet regelmatig tot acties probeerde aan te zetten die wellicht minder eerlijk waren. Uiteindelijk bezweek Mohammed, bijna gedwongen, voor de 'staatszucht'. Hij veroverde de ene stad na de andere en maakte zich tenslotte meester van Mekka. In een fraaie dageraadscène lezen wij:

> Toen steeg de Arabische hervormer, thans vorst, profeet en hoogenpriester van zynen Godsdienst, op den rug des kameels, en reed met een' statige tred door de vlakte… (11, 144-145)

Mohammed betrad zijn geboortestad, vernietigde de afgodsbeelden, verbroederde zich met zijn tegenstanders. Het fundament voor de heerschappij van de islam was gelegd.

Om de nieuwe wereld bijeen te houden riep de profeet rituelen in het leven – zoals de pelgrimage naar Mekka – die tot bijgeloof werden. Dat werkt nu eenmaal zo, in godsdiensten, suggereert Nomsz (11, 167), maar hij spreekt zichzelf toch tegen, want

> diezelfde plegtigheden (kunnen) ons in 't voorbijgaan de verhevenheid der Christelyke leere onder 't oog brengen: het Christendom (…) vergt geen gebruiken van zulk een' aart (…) Alle schaduwdiensten zyn onder de Christenen afgeschaft. (11, 173)

Een *pia fraus*? Wie het (katholieke) christendom kende, wist immers beter. Ook Nomsz wist natuurlijk beter. Maar wie meent dat het bevreemdend is dat een Nederlands hervormd auteur niet de kans nam de in zulke context gebruikelijke tirade te houden tegen het bijgelovig katholicisme, met zijn pelgrimscultuur, die moet zich realiseren dat Nomsz' religieuze positie zeker geen doctrinaire was!

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Overigens voegde hij eraan toe dat men moest begrijpen waarom Mohammed deze politieke koers voer, en dat vele christenvorsten niet anders gedaan hebben (II, 174, 175). Zo kan, in Nomsz' verhaal, uiteindelijk Mohammed toch sterven met een rein geweten. Alle staatszucht is van hem geweken. In zijn laatste momenten spreekt hij slechts van God.

Wie Nomsz' beeldende tekst ten einde lazen, zullen een alleszins positieve indruk van Mohammeds leven en leer gekregen hebben. Wellicht vroegen sommigen zich zelfs af of de vrome woorden die de auteur in zijn inleiding had geschreven over de onvergelijkelijk veel hogere waarde van het christendom door dit historisch verhaal wel gestaafd werden. Was twijfel zaaien soms Nomsz' oogmerk? Misschien speelde die gedachte mee, maar Nomsz lijkt toch ook een werkelijk andere islam-visie te hebben willen verkondigen. Vergelijkt men zijn *Mohammed* met Voltaire's *Mahomet*, dan springen de verschillen in het oog.

Voltaire's bordkartonnen slechterik, die elke tragische dimensie mist, is slechts de drager van een idee: het fanatisme, dat echter, omdat de held niet overtuigt, niet werkelijk bedreigend is. Nomsz' profeet is wel degelijk tragisch, aangezien hij zijn overtuiging – die Nomsz als een juiste karakteriseert – met kwade middelen moet uitdragen om er het goede mee te verwezenlijken.

Nomsz' profetenverhalen – de tragedie en de biografie – moeten gelezen worden als belangwekkende, Nederlandse exponenten van het in de achttiende eeuw toenemende Europese verlangen om zich met de wijsheid uit Azië te verstaan.[29] Voltaire's wereldomspannende geschiedvisie in het *Essai sur les moeurs* getuigde daarvan al. De talloze 'oosterse' fantasieën, hoezeer ook voor de Westerse markt geschreven, appelleerden aan die behoefte. Een man als Goethe betuigde zich in zijn *West-Östliche Divan* schatplichtig aan Indiaas en ander Oosters gedachtengoed. Toen het dwingende christendom van de Kerken zijn greep op de Europeanen verloor, ontstond de behoefte levensbe-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

schouwing en levenshouding opnieuw te legitimeren. Deugd en Rede waren de beginselen waarop een samenleving volgens Verlichte geesten gestoeld moest worden. Om deze beginselen een ultieme grond te geven, zocht men zijn heil echter als vanouds in de religie, maar nu in die religies die specifiek deze beginselen als hoekstenen leken te hebben. Leken, want om de nieuwe Westerse discoursen te dienen, moesten oude Oosterse verhalen wel worden geherinterpreteerd. In dat proces bleef de spanning tussen een seculier en een religieus mens- en wereldbeeld bestaan. Nomsz heeft twee pogingen gedaan om daarmee in het reine te komen: in zijn *Zoroaster* verenigt hij religie en rede in een open, deïstisch perspectief; in zijn *Mohammed* beoogt hij hetzelfde, al zal zijn analyse wellicht minder overtuigd hebben, gezien de gebrekkige 'kennis' van de islam te onzent en de negatieve lading ervan. Zijn werken illustreren zo problemen waarmee ook wij nog worstelen.

Pastorets profeten: een veranderende canon?

Zoroaster, Confucius, Mohammed. Drie wijzen uit het Oosten. De literaire belangstelling die zij in het Verlichte Westen genoten, stoelde op de geleerde discussie die over hun gedachten gevoerd werd. Maar zoals al bleek uit Anquetils analyse van Zoroaster als wetgever, dacht men nu ook in andere kringen na over de verschillen dan wel overeenkomsten, ja wellicht zelfs de onderlinge beïnvloeding van Aziatisch en Europees politiek-juridisch denken en handelen.

Alleen Mohammeds leer kon in Europa's ogen geen genade vinden, al begon zich op het einde van de achttiende eeuw een zekere kentering af te tekenen. Dat blijkt wanneer de drie wijzen, wetgevers – voor zover ik kan nagaan voor het eerst als trio – samenkomen in graaf Claude de Pastorets *Zoroastre, Confucius et Mahomet comparés comme sectaires, legislateurs et moralistes* (Parijs 1787), waarvan in 1790 te Dordrecht een Nederlandse vertaling verscheen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Graaf Claude de Pastoret, die Mohammed erkende als groot wetgever (1829).

Pastoret – aan wie Frankrijk de inscriptie op het Parijse Pantheon dankt: 'Aux grands hommes, la patrie reconnaisante' – wist wat mannen groot maakte. De verandering in de beeldvorming ook over niet-Europeanen die bij hem optreedt is significant. Als religieuze drijvers, als profeten dus, zijn deze Aziaten niet interessant; als wetgevers belichamen zij echter de idealen van de Lumières waarin de ratio de maatschappelijke orde moet dicteren, hetgeen het duidelijkst zichtbaar en gegarandeerd is in systematische wetgeving.

Door deze accentverschuiving is de waardering voor Mohammed positiever geworden, maar niet in brede kring. Dáár bleef de Man van Mekka de stichter van een godsdienst die men vreesde en verachtte. Zeker, de vrees nam langzamerhand af: men ging de islam steeds minder als vijandig zien, nu de macht van het Ottomaanse Rijk tanende was en de dreiging voor Europa tot het verleden behoorde. Tegelijk echter nam de verachting toe. Want Mohammed

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

mocht dan wel, met Zoroaster en Confucius, een erkend wetgever zijn, de maatschappelijke en politieke orde van de islamitische staten – statisch en despotisch – haalde het niet bij het 'moderne', Verlichte Europa, dat zichzelf gezien zijn economisch-technologische ontwikkeling als bij uitstek dynamisch en, na de politieke revoluties, ook als uniek democratisch roemde.

Intussen nam tegen het einde van de achttiende eeuw, met de groeiende commercieel-diplomatieke druk die Europa op China uitoefende en de conclusie dat China die druk niet moeiteloos kon weerstaan, zoals men lange tijd gedacht had, ook de achting af die men in het verre Westen voor het verste Oosten had. Langzaamaan verloor Confucius de statuur die men hem in de voorafgaande tweehonderd jaar gegeven had. Europa had nieuwe inspiratie nodig.

De Man van Nazareth als 'Oosterse Wijze' – en: de Boeddha op de Westerse planken

Die vond het in India. Rome's anathema met betrekking tot de 'Malabaarse Riten' kon namelijk niet voorkomen dat Verlichte Europeanen zich in de late achttiende eeuw op India bleven richten, te meer toen linguïstisch onderzoek de vraag opwierp of daar niet de oorsprong lag van de Europese talen, en daarmee van de Europese culturen – of zelfs van alle cultuur *tout court*. Een proces van India-fascinatie kwam op gang, waarbinnen sedert de negentiende eeuw Westerlingen, op zoek naar heil, zelfs metterdaad naar India trokken en zich soms geheel afkeerden van hun christelijke achtergrond. Maar ook voor wie zover niet wilden of durfden gaan, gold de vraag: hoe de evidente culturele, ja zelfs religieuze contacten te interpreteren die, in vroeger tijden, India en Europa verbonden?

Steeds systematischer werden de oudste betrekkingen tussen de Europese beschaving en de Aziatische culturen onderzocht,[30] waardoor zelfs de positie van de Christus als Gods zoon of toch minstens als uniek mens en de

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Foto van Ernest Renan, die de christelijke wereld schokte met zijn ontmythologisering van Jezus van Nazareth (1892).

claims van het christendom als de enige ware religie steeds sterker onder druk kwamen te staan.

Een vragend-kritische houding vindt men natuurlijk al in de toenemende rigorisering van de (Bijbelse) filologie, sedert de vijftiende eeuw aantoonbaar. Zij werd geïntensiveerd doordat de successen van de exacte wetenschappen de humaniora tot een nog empirischer grondhouding dwongen. Doch twijfels aan de uniciteit van het christendom werden uit andere bron gevoed: uit de sedert de zestiende eeuw allengs intensievere kennismaking met niet-Europese culturen, vooral die van het Nabije en Midden-Oosten. Die riep immers vragen op naar de achtergrond van de treffende parallellen tussen de gedachten van de niet-christelijke religiestichters en die ene 'christelijke', die

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

zoals ook uit zijn verbeelding blijkt als 'Europees' – blank, Kaukasisch – werd gezien.

Al lang suggereerden Europese geleerden dat er wellicht sprake was van een oeroud cultureel continuüm in Eurazië – de vermoede gemeenschappelijke oorsprong van de mens in de Hof te Eden en het verhaal van de volkerenverstrooiing na de taalverwarring te Babel gaven daaraan voedsel. Toen dat idee vanaf de late achttiende eeuw met allerlei onderzoek in het Nabije en Midden-Oosten en nu ook in India verder werd onderbouwd, ging men zich afvragen of oudere denksystemen de jongere, in casu het christendom en wellicht ook de islam, hadden beïnvloed, of zelfs in hoge mate bepaald.

Voortbouwend op hetgeen tijdens de Verlichting bedacht was, zochten gedurende de hele negentiende eeuw zowel wetenschappers als levensbeschouwelijk geïnteresseerde leken naar bewijzen voor de idee dat 'het Oosten' niet alleen de bakermat was van de talen maar ook van de religieuze en filosofisch-morele cultuur van 'het Westen'. Steeds iconoclastischer werden de visies die de wetenschap bood, totdat Gods zoon zelf als mens, als Aziaat, als semiet werd gepresenteerd, in Ernest Renans velen schokkende *La Vie de Jésus* (1863). Dergelijke visies waren voor de meerderheid van de culturele elite én voor de massa echter niet acceptabel. Er was dan ook een tegenbeweging: de mannen die men als grondleggers van de Westerse cultuur beschouwde – Plato, de Christus, etcetera – werden juist uit hun 'Aziatische' context gehaald, ge-Europeaniseerd. Daarin speelde zeker mee dat velen Jezus' semitische, joodse achtergrond wilden ontkennen.

De groeiende discrepanties tussen de Bijbelverhalen en de historische connotaties die met name het Oude Testament aankleefden, en de 'nieuwe' wetenschappen, die juist de Indo-Europese connectie benadrukten, verhoogden de spanningen. Onvermijdelijk zochten sommigen de wereld van het vroege christendom te verbinden met de cultuur-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Christiaan (von) Bunsen, die de Europese en de wereldgeschiedenis in een nieuw verband probeerde te brengen (1831).

wegen die, veel noordelijker, Europa in Eurazië verankerden.

Het meest fascinerend vind ik de gedachten op papier gezet door Ernst (von) Bunsen (1819-1903), die tot grootse hypotheses als het ware voorbestemd was. Zijn vader, de wetenschapper en diplomaat Christiaan von Bunsen, was zijn loopbaan in 1816 immers begonnen met een plan, dat hij voorlegde aan de geschiedfilosoof Wilhelm Dilthey, om de wereldgeschiedenis te reconstrueren door de beschikbare historische gegevens over het faraonische Egypte, het Nabije Oosten en de Germaanse culturen in één groot kader samen te brengen. Uiteindelijk kwam hij echter tot de conclusie dat alle culturen van westelijk Eurazië teruggingen op de oud-Egyptische.

Zijn zoon deelde die opinie niet. Gefascineerd door het voortschrijdende onderzoek naar talen en godsdiensten en, meen ik, vanuit een door hem cultureel-religieus ervaren noodzaak het christendom een wetenschappelijk-gefundeerde plaats te geven in de stamboom van de mensheid, publiceerde hij tussen 1854 en 1880 een aantal studies die – hoe apologetisch en deels volstrekt speculatief ook – nu, meer dan anderhalve eeuw later, nog betekenis hebben vanwege de erin vervatte vermoedens over cultuurwegen die naar wij intussen weten inderdaad een cultuurwereld schiepen.

Bunsen stipuleert dat in het achtste en zevende millennium v.Chr. door migratieprocessen vanuit het stroomgebied van de Oxus twee rassen – het Arische en het Turische, die zich later vermengden – zowel India als Iran hadden bereikt. Vanuit Iran waren subgroepen Mesopotamië binnengetrokken, en daarvandaan in nog later tijden in Kanaän terechtgekomen. Uit dat millennialange proces verklaart Bunsen ook de verwantschap tussen de vele talen van westelijk Centraal-Azië, evenals de vele overeenkomsten tussen de Indiase *Veda*'s en de Iraanse *Avesta*, en tal van elementen zowel in het oude jodendom als in het christendom die slechts te begrijpen zijn als men ze in dat bredere verband beziet. Daarenboven stelt hij dat religieuze vormen, al zijn zij in een Darwinistisch proces onderworpen aan veranderende omgevingsfactoren, een essentie behouden, een 'oervorm' – in dit geval het geloof in God, in een 'eeuwige geest' die de mens zich nu eenmaal niet anders kan voorstellen dan als een persoon.[31] Voor Bunsen is Jezus van Nazareth de erfgenaam van een gnostische traditie van kosmisch dualisme dat zich ook al gemanifesteerd had in eerdere 'universele' religies zoals boeddhisme en parsisme. Om al deze 'openbaringen van God' weven mensen vergelijkbare verhalen. Zo is Jezus – met, nota bene, zijn broers en zussen – evenmin geboren uit een maagd als de Boeddha en Zoroaster, en moet men de verhalen over de andere gebeur-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

tenissen uit zijn leven in eenzelfde mythisch perspectief plaatsen.

De receptiegeschiedenis van Bunsens boeiende boeken moet nog geschreven worden. Zij verwijzen naar de problematiek van wetenschap en pseudo-wetenschap die juist dit onderzoeksveld bij uitstek kenmerkt.

Met dat al was de discussie allesbehalve gesloten.[32] Zo bracht de Duitser Rudolf Seydel op het einde van de negentiende eeuw de gedachten over een bewijsbare relatie tussen boeddhisme en christendom tot een synthese, onder andere door te wijzen op de toch frappante parallellen tussen de gezaghebbende Boeddha-biografie uit de tweede eeuw v.Chr., de *Lalitavistara*, en de verhalen over de geboorte van Jezus' in de evangelies van Lucas en Matteüs.[33] Hij sprak diegenen aan die weliswaar directe inhoudelijke ontleningen op leerstellig vlak niet bewezen achtten, maar wel een cultureel causaal verband legden tussen de literaire vormgeving van de teksten waarin de levens van de grote wijzen waren beschreven – over Mithras en Zarathustra werden immers vergelijkbare verhalen verteld.[34] Deze lieden kregen en krijgen weerwoord van degenen die betogen dat, bijvoorbeeld, de levensberichten over de Boeddha goeddeels niet van vóór de geboorte van Jezus van Nazareth dateren en dus niet mede vormbepalend geweest kunnen zijn voor de legenden rond de Christus. Anderen verwezen naar de inhoudelijke uniciteit van Christus' leer en verbonden daaraan, vreemd genoeg, de conclusie dat dáárom een bewuste overname van vormelementen uit andere religies ondenkbaar was.[35]

Dat weerhield en weerhoudt mensen er niet van om nog verder gaande suggesties te doen. Het christendom stamt uit het hindoeïsme, betoogde Louis Jacolliot in 1874.[36] Jezus trok naar India en verkreeg daar, in de decennia van zijn leven waarover de Evangeliën zwijgen, de inzichten die hij vervolgens na terugkeer preekte, schreef in 1899 Hazrat Mirza Ahmad. Of keerde hij niet terug, en stierf hij in Kashmir?[37]

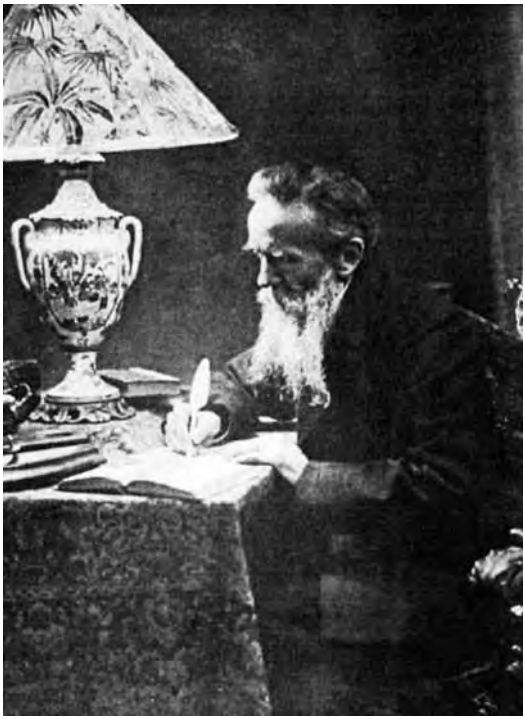
Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Jezus van Nazareth verbeeld door een Indo-Portugees kunstenaar.

Weer anderen besloten, geconfronteerd met dergelijke speculaties, tenminste alle relevante teksten eens naast elkaar te zetten. Zo ontstond A.J. Edwards' *Buddhist and Christian Gospels*, dat in 1902 in Philadelphia verscheen en nog steeds benut wordt. Mede op basis van dat werk kwam R. Amore tot zijn studie *Two masters, one message*, die in 1978 verscheen.

De heftigheid van het debat dat reeds meer dan twee eeuwen woedt, is recentelijk gevoed door een scala van nieuwe vragen en inzichten. Zo menen velen dat de vroege Kerk in haar verlangen de eigen profeet van een aantrekkelijke mythe te voorzien wel degelijk onbewust/bewust geleend heeft bij een reeks andere religies uit het Nabije en

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Fotoportret van Angelo de'Gubernatis, die met zijn vergelijkende mythologiegeschiedenis Indiase en Europese tradities bijeen bracht (1906).

Midden-Oosten, de Chaldeeuwse Mardukcultus en de gedachten van de Perzische Zoroaster voorop: die zouden immers na de Babylonische Ballingschap al met de terugkerende joden naar Israël gekomen zijn.

De belangstelling voor de Boeddha nam intussen in Europa sterk toe. In een cultuur waarin het institutionele christendom allengs gezag en aantrekkingskracht verloor, spraken leven en leer van Siddharta Gautama velen aan. Deze tendens, tot op heden ongebroken, begon in de jaren 1830-1840, toen de ontcijfering van het Pali de teksten rond de Boeddha voor Europeanen opende. Sedertdien zien

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

evenzovelen hem als een vroege, grootse belichaming van een traditie die men met name ook in Franciscus van Assisi herkent. Een van de eersten die poogden de Boeddha ook buiten wetenschappelijke kring bekend te maken, was de Italiaanse indoloog en vergelijkend mythologie-onderzoeker Angelo de'Gubernatis. Hij koos tenslotte voor het medium dat bij uitstek geschikt was om de cultureel-geïnteresseerde burgerij te bereiken – het toneel. In 1902 bracht hij de Boeddha op de planken – in een boeiend drama dat overduidelijk poogde Gautama's gedachtengoed voor Westerse toehoorders te vertalen. In een eerder stadium had hij, naar eigen zeggen, contact gehad met Richard Wagner, die voorstelde het drama als operalibretto te benutten. Wij weten dat daar niets van gekomen is – maar het wel gerealiseerde muziekdrama *Parsifal* (1882) is, ontegenzeggelijk, evenzeer een boeddhistisch verzakingsverhaal als een christelijke verlossingslegende.

Maatgevende mensen – of maatgevende Europeanen?

Het twistgesprek over de (on-)wetenschappelijke basis van suggesties omtrent relaties tussen de leerstellingen van de Man van Nazareth en de Verlichte is van belang omdat het, als een noodzakelijke vorm van 'out of the box'-denken, wellicht tot nieuwe inzichten leidt. Wat mij daarnaast vooral boeit is de breed gevoelde behoefte om de door de Westerse wetenschap zelf bewerkstelligde ont-tovering van het christelijk wereldbeeld een halt toe te roepen. Westerlingen zijn al tweehonderd jaar op zoek naar gedachten die, door hun ogenschijnlijke dan wel feitelijke overeenkomsten in vele culturen, een (quasi-)universele geldigheid krijgen die juist daardoor de koel-wetenschappelijke analyse te boven gaat en het steeds meer als negatief ervaren effect ervan kan helpen teniet doen.

In de loop van de twintigste eeuw, als de wereld groter, en dus kleiner wordt, en tegelijk de Europese suprematie wordt aangetast, proberen de steeds onzekerder Wester-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

lingen hun eigen helden wortels te geven die hen verbinden met de grote geesten van andere culturen.[38]

Dat wordt treffend weerspiegeld als in 1964 het eerste deel verschijnt van Karl Jaspers' serie *Die grossen Philosophen*, dat getiteld is: *Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*. Het is tekenend dat Mohammed in dit rijtje ontbreekt – het anti-islamitisch denken prevaleerde nog steeds, zeker na het verschijnen van Henri Pirenne's *Mahomet et Charlemagne* (1935), dat de teloorgang van de Mediterraan-christelijk-Europese cultuur had toegeschreven aan de opkomst van de islam. Pirenne's these werd pas in de jaren 1970 wetenschappelijk onder vuur genomen. Het is even tekenend dat Jaspers besloot de latere delen van zijn trilogie van grote denkers[39] vooral aan Westerlingen te wijden. Kennelijk meende hij dat de drie bijna-tijdgenoten uit wat hij de 'As-tijd' had gedoopt – het Azië van de achtste tot de tweede eeuw vóór Christus – samen met de Christus een groep vormden die zijn lezers voldoende zou informeren over het ontstaan van een zijns inziens universeel-maatgevende levensleer. Intussen reduceerde hij dus de ontwikkeling van het filosofisch denken in teleogische zin tot het christelijke Europa: denkers als Lao-tze en Nagarjuna hangen er in het derde deel van zijn studie wat armetierig bij.[40]

Nog meer lezers dan de veelgelezen Jaspers kreeg de Amerikaan Gore Vidal. Met zijn vroege romans had hij zich een schandaleuze en dus lucratieve reputatie verworven. Die mag niet verhullen dat *Creation*, waarin hij in 1981 Jaspers 'As-figuren' Confucius, Gautama en Sokrates in één groot fictief kader ten tonele voert, een bijzondere evocatie is die iconoclasme paart aan een zoektocht naar de genese van algemeen menselijke waarden in de parallelwerelden van Eurazië.[41] Recentelijk heeft Karen Armstrong precies die thematiek opnieuw bezien – zonder, meen ik, er veel nieuws over te zeggen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Verbaasd constateer ik dat dit deel van mijn essay eindigt met een theoloog-filosoof en een romanschrijver. Zo wordt, verrassend, de cirkel rond die achttienhonderd jaar eerder 'begon' met de theoloog Bardesanes en de romanschrijver Iamblichos. De gedachten die leefden in hun sterk syncretistische religieus-filosofische wereld, gingen Europa bezighouden toen men zich daar bewust werd van de relatie tussen de eigen culturele oorsprong en de wijsheid van het Oosten. De vooral in de Verlichte zeventiende en achttiende eeuw deels literair vormgegeven reflectie op het denken van mannen als Zoroaster, Confucius en Mohammed, en de daarna steeds prangender vraag of en waar, in dit rijtje, de Boeddha en de Christus thuishoorden, speelde een rol in het debat dat toen ontstond en ook heden nog voortwoedt. Het is een debat dat Europa telkens weer confronteert met zijn Euraziatische wortels.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

VERHAAL III

Wegen van de geest, wegen van de materie: cultuurwegen, cultuurwerelden

Inleiding

In dit laatste deel van mijn essay vraag ik mij niet meer af wanneer te beginnen. Ik kies mijn standplaats in de eenentwintigste eeuw, in een Europa dat beter dan ooit weet waar zijn wortels liggen – al wil lang niet elke Europeaan dat weten. Door eeuwenlang reizen langs wegen van de materie en wegen van de geest, in de voorafgaande twee verhalen in een cultuur- en meer specifiek ook wetenschapshistorisch perspectief geplaatst, zijn in Europa inzichten ontstaan die, gecombineerd met en soms gecorrigeerd door wetenschappelijke ontwikkelingen in de twintigste eeuw, nieuwe perspectieven geopend hebben en Europa onmiskenbaar plaatsen in de wereld van Eurazië. Het beeld dat wij nu hebben van onze wordingsgang, wil ik in dit laatste verhaal schetsen – wetend dat het verhaal niet af is, nooit af zal zijn.

Genesis of genese?

Ergens in de weidse vlaktes rond de Zwarte Zee, benoorden de Kaukasus, de Zagrosbergen, de Hindu Kush en de Pamir – ergens, dus, in de wereld die we nu kennen als het zuidoosten van Rusland, alsmede het aangrenzende Turkmenistan en Tadzjikistan, en het noorden van Turkije, Irak, Iran en Afghanistan-Pakistan – woonden in onheuglijke tijden mensen met een semi-nomadische levenswijze. Richtten zij de stamverbanden waarin zij leefden aanvankelijk matriarchaal in? De suggestie is wel gewekt, maar voor deze vroege periode nauwelijks bewijsbaar.[1]

Vanaf ca. 9500 v.Chr. gingen, in die delen van deze uitgestrekte regio waar de mildere temperaturen na de laatste

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

grote IJstijd dat toestonden, mensen veeteelt en later landbouw bedrijven. Toen begon ook het proces waarin menselijk ingrijpen het natuurlijke klimaatpatroon van de aarde ging verstoren – al weten wij dat pas sinds enkele jaren met zekerheid. De grootschalige ontbossing van Eurazië nam een aanvang, en daarmee de uitstoot van kooldioxide. En waar de irrigatie-landbouw efficiënt bleek, kwamen steeds grotere hoeveelheden methaan in de atmosfeer.[2]

In die wereld zullen agrariërs langzaamaan een meer en meer sedentaire levenswijze ontwikkeld hebben. In hun leefmilieu is een meer patriarchaal waardenstelsel ontstaan, dat de heroïek verheerlijkte van de krijgers die de dorpsgemeenschappen moesten verdedigen waarin de mensen nu gingen wonen.[3]

Sommige groepen in deze regio hebben, nog weer enkele duizenden jaren later – gedacht wordt aan de eeuwen rond 2000 v.Chr. –, het smeden van ijzer ontdekt en daarmee hun wapentuig verbeterd. Zij temden paarden en namen vervolgens paard-en-wagen in gebruik. Dat verhoogde hun slagkracht, en daarmee de slaagkans van de veroveringstochten en migratiebewegingen die zij vooral ondernamen als de omstandigheden in hun thuiswerelden minder rooskleurig werden.

Telkens wanneer, in de afgelopen tien millennia, het leven in deze contreien moeizamer werd door de steeds terugkerende klimaatwisselingen die deze aarde kenmerken – zoals, vooral, de kleine IJstijden – trokken mensen vanuit deze wereld oostwaarts, zuidwaarts en westwaarts, op zoek naar betere oorden. Zij deden dat in grote of kleine groepen, stamsgewijs dan wel in rond een leidersfiguur gevormde ad-hoc verbanden.

Zo bereikten zij de grenzen van wat nu China is; zij vonden de rijke en vruchtbare vlaktes langs de grote rivieren van West-India – in het huidige Pakistan; ontdekten kleine stukjes bebouwbaar land langs de talloze riviertjes die vanuit de bergen de Egeïsche Zee instromen; en verkenden

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

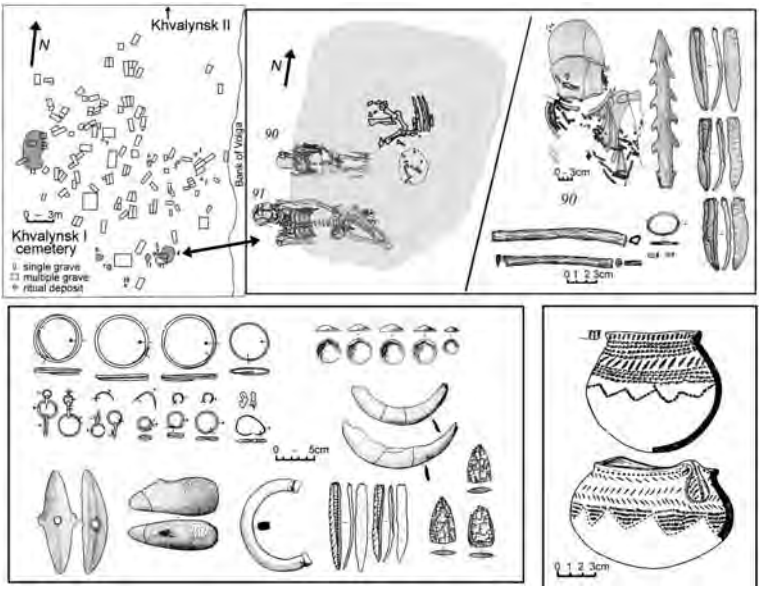
zelfs de dalen langs de Donau – Europa. Overal settelden ze zich – soms vreedzaam, maar wanneer zich die gelegenheid niet voordeed, veroverden zij het land waarop hun oog viel. Slaagden zij daarin, dan begon veelal een proces waarin zij zich – ook genetisch en linguïstisch – vermengden met de mensen wier leefgebieden zij geroofd hadden. Soms werden zij pas in dat proces van (semi-)nomadisch sedentair.

Als gevolg van deze migraties, die tot in de vijfde eeuw van onze jaartelling voortduurden, stammen de meeste mensen in Centraal- en West-Eurazië – dus ook in Europa – af van deze genenpool, zoals recent DNA-onderzoek lijkt uit te wijzen.[4]

De eerste indicaties voor deze verwantschap waren echter de opvallende overeenkomsten tussen de talen van deze subglobale wereld, die vanaf de zestiende eeuw in (West-) Europa geconstateerd werden, en in de late achttiende eeuw voor het eerst met wetenschappelijke argumenten werden onderbouwd. De vergelijkende taalwetenschap, de linguïstische paleontologie en de archeologie hebben sedertdien het bestaan van een oorspronkelijke taal-cultuur nog aannemelijker gemaakt.[5] De pastoraal-nomadische Andronovo-samenleving, bekend sedert vroeg-twintigste-eeuwse opgravingen, en de indrukwekkend-urbane maatschappij van de Oxus-cultuur, vooral bekend sedert de jaren 1950-1970, worden gedateerd in de laatste eeuwen van het derde millennium v.Chr.[6] en genoemd als mogelijke Indo-Europese oorsprongsbeschavingen. Zowel Rusland als, recentelijker, Turkmenistan slaan propagandistisch munt uit de wetenschappelijk nog omstreden gedachten dat de grote Euraziatische culturen hier hun wortels zouden hebben.

De mensen die deze talen spraken zijn in het vanuit Europa begonnen onderzoek in de negentiende eeuw Ariërs of Indo-Germanen genoemd – het eerste naar het oude Iraans-Sanskritische woord voor 'wel-gemaakt' of 'edel'. Beide termen zijn later in een kwade reuk gekomen

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Artefacten van de Andronovo-cultuur.

doordat de Duitse nationaal-socialisten er gebruik van maakten voor hun rassentheorie. Om de relaties tussen de talen van Europa, inclusief Griekenland, en van Anatolië, Perzië en (Noord-)India te benadrukken, spreekt men tegenwoordig liever van Indo-Europeanen[7] of Kaukasiërs, hoewel ook deze etiketten hun beperkingen hebben.

Dat in dit proces overal in de gematigde klimaatzone van Eurazië verwante en dus deels vergelijkbare beschavingen ontstonden, mag dan wel wetenschappelijk vaststaan, acceptatie van die kennis is daarmee niet in alle betrokken landen vanzelfsprekend.[8]

In India, waar de laatste decennia nationalistische emoties heftig oplaaien,[9] wijzen velen de gedachte af dat de oudste religies van het land, samengevoegd onder het label 'hindoeïsme', en de andere indrukwekkende cultuurproducten waarop men terecht trots is – de heilige *Veda*-tek-

sten en de grote epische gedichten – alsmede de taal waarin zij geschreven zijn, het Sanskriet, door migranten zouden zijn gemaakt. De hele notie van een 'Arische invasie', in de negentiende eeuw gedateerd rond het midden van het tweede millennium v.Chr., acht men een belediging, een strategie van de Britten in feite, die hun eigen imperialisme in India zouden hebben willen rechtvaardigen met verwijzing naar een eerdere verovering door volkeren die ook de Europeanen tot hun voorvaders rekenden.[10] Zelfs de suggestie dat de Vedisch-hindoeïstische cultuur tot stand gekomen zou zijn door interactie tussen eerder op het subcontinent gesettelde, Dravidisch-sprekende volken en de stammen die via de passen in de Pamir-bergen en de Hindu Kush binnenkwamen, vindt geen genade in de ogen van de Hindutva-beweging.[11] Voor zover schoolboeken al aandacht gaven aan deze historische ontwikkelingen, worden zij eenvoudigweg herschreven.[12] Als 'tegenbod' voor de visie dat de Indo-Europeanen uit het noordwesten komen, wordt zelfs gesuggereerd dat de Indo-Europese talen in India zijn ontstaan en zich vandaar over West-Eurazië verspreidden.

De situatie wordt nog vertroebeld door de vraag wat te doen met een cultuur waarvan de materiële resten weliswaar al in de vroege negentiende eeuw waren ontdekt, maar die pas sinds de jaren 1920 enigszins behoorlijk wordt onderzocht, de zogenaamde Indus-beschaving.[13] In het stroomgebied van deze en parallel eraan lopende rivieren – deels intussen opgedroogd – zijn talloze stedelijke nederzettingen ontdekt. Harappa, aan de bovenloop van de Indus, en Mohenjo Daro, aan de benedenloop, zijn de bekendste. De datering ervan is niet onomstreden, maar men gaat ervan uit dat de eerste urbane kernen al rond 3500 dan wel 3300 v.Chr. ontstonden, en dat de Indus-civilisatie tussen 2600 en 1900 v.Chr. haar hoogtepunt bereikte, waarna, wellicht door klimatologisch-economische oorzaken, verval intrad – in elk geval ruim vóór de 'Arische invasie'. Al ligt een aantal Indus-steden in het huidige Paki-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Beeld gevonden in Mohenjo-daro, soms als priester-(-koning) geduid.

stan, de Indiase culturele nationalisten willen deze beschaving in het eigen geschiedverhaal betrekken. Deze cultuur was Vedisch, houden zij staande. Was zij, dus, (ook) hindoeïstisch, zoals zij graag zouden zien? En mag men dan beide fenomenen (dus) als 'inheems' betitelen? Het debat over die vragen is zowel binnen als buiten wetenschappelijke kring nog steeds gaande.[14]

Zeker, aan de Indus-culturen is de uitvinding van een zeer oud schrift toegeschreven. De vroegste nu bekende inscriptie, in 1999 ontdekt, dateert dat schrift in dezelfde eeuwen als de oudste schriftsoorten van Egypte en Mesopotamië – hetgeen velen in India niet slecht uitkomt. Maar of de zeer korte inscripties wel een schrift zijn, dan wel groepjes mythologische tekens, wordt op dit moment heftig bediscussieerd. Aangezien de tekens in elk geval nog

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

niet eenduidig geïnterpreteerd worden, kan men ze niet gebruiken als bron, als bewijs voor het Vedische karakter van deze beschaving, en al helemaal niet om ermee het bestaan van een immens lange, inheems-culturele continuïteit te onderbouwen. Men weet overigens zelfs niet welke taal de dragers van de Indus-cultuur spraken – Dravidisch dan wel Indo-Europees.

De vooral ideologisch bepaalde vraag blijft dus of de Indus-beschaving, al minstens 5500 jaar oud, nu 'inheems' mag heten, en of dat 'inheemse' dan geassocieerd moet worden met de Dravidische elementen die evident al heel lang op het subcontinent leven, of dat deze cultuur wellicht het resultaat is van het millennialange proces waarin seminomadische, Arische groepen telkens weer Noordwest-India binnentrokken en zich settelden, net zoals ze westwaarts trokken en zo (mede) gestalte gaven aan de vroegste culturen van het Nabije Oosten en Europa. Dat laatste lijkt meer voor de hand te liggen: al in een vroeg stadium, en over een langere periode, zijn in Noordwest-India mengculturen ontstaan.[15] Intussen is met al die interpretaties een duiding van de oorsprong van de *Veda*'s en de eraan gekoppelde 'uniek-Indiase' cultuur nog steeds problematisch, al was het maar omdat de ouderdom van die teksten eveneens ter discussie staat.

Ondanks alle linguïstisch en archeologisch gekrakeel en politieke getouwtrek staat vast dat de Indus-steden op grote schaal commerciële en dus ook culturele relaties onderhielden met de steden van het oude Mesopotamië,[16] en langs die weg met de wereld van de oostelijke Middellandse Zee: er bestond een (west-)Euraziatisch cultureel continuüm.

Cultureel nationalisme is geen uniek-Indiaas fenomeen. Ook in Beijing is men niet blij met de suggestie van pan-Euraziatische culturele relaties. Uit recent archeologisch onderzoek in het Tarim-bekken – het huidige Xinjiang – blijkt dat tussen ca. 2000 en 1000 v.Chr intensieve contacten bestonden tussen Kaukasisch-West-Aziatische mi-

granten die zich daar settelden, en de bewoners van het westen van het huidige China.[17] De Tarim-mummies, in 2007 nauwkeurig onderzocht, laten zien dat deze mensen het paard meebrachten – uit de 'Pontische steppen'? Dat ze brons, het wiel en wol kenden – uit Oost-Europa en Klein-Azië? Dat ze, waarschijnlijk via Noordwest-India, schelpen uit de Indische Oceaan als versiering gebruikten.[18] Hun genetische 'make-up' onthult eeuwenlange interactie tussen westelijk, oostelijk en zuidelijk Eurazië en weerspiegelt deze kosmopolitische cultuur, die de vroegste beschaving in China waarschijnlijk zeer beïnvloed heeft. Precies dat heeft niet weinig opschudding gewekt bij een regering die steeds meer moeite heeft om een multi-etnische, multiculturele samenleving bijeen te houden – de notie van een pure, inheemse, 'Han'-Chinese cultuur was nu juist mede ontwikkeld om separatistische tendensen in het eerst keizerlijke, later communistische imperium tegen te gaan.

Eurazië en 'Griekenland'

Hoewel de aanvankelijk ongeletterde gemeenschappen in deze 'Indo-Europese' wereld ongetwijfeld een sterke traditie van mondelinge overlevering hadden, verloren de generaties die hun thuiswerelden niet gekend hadden op den duur een bewust besef van hun oorsprong. Zo werden, bijvoorbeeld, de stammen die zich rond de Egeïsche Zee vestigden na enkele eeuwen 'Grieken'. Hoewel sommige geleerden de komst van de 'Grieken' dateren rond 3200 v.Chr, lijkt de huidige consensus eerder te focussen op de periode na 2100 v.Chr. Natuurlijk beïnvloedde hun komst de pre-Griekse beschaving, en vice versa. Interactie met de cultuur van de nieuwkomers leidde tot tal van veranderingen.[19] Toch liet de Indo-Europese erfenis van de Grieken meer dan duizend jaar later nog sporen na in de teksten die Homeros schreef om het leven van de voorouders en hun waarden te verheerlijken. In de achtste eeuw v.Chr noteerde en componeerde hij de epische verhalen die in vroeger eeuwen door barden als gezangen waren over-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Reliëf in de Amrtesvara-tempel te Amrtapura, naar de *Mahabharata*: mens en god – Arjuna en Krishna – strijden samen voor het goede.

geleverd. Overigens vertonen de *Ilias* en de *Odyssee* opvallende overeenkomsten met de grote dichtwerken die nu beschouwd worden als de klassieken van de cultuur van India, de *Mahabharata* en de *Ramayana*. Ook deze zijn minstens ten dele geworteld in de verteltradities van migranten die uit het noorden kwamen.[20] Interessant is dat evenals Schliemann in de jaren 1880 Troje gebruikte om de historiciteit van de *Ilias* te bewijzen, in de jaren 1950 B.B. Lal de opgravingen in Hastinapura benutte om de echt-Indiase geworteldheid van de *Mahabharata* te benadrukken…

Nadat zij zich gesetteld hadden op de kusten van de Egeïsche Zee ontwikkelden de Grieken allengs een ruraal-urbane cultuur, gekenmerkt door woongemeenschappen rond een citadel waaruit op den duur kleine stadstaten ontstonden.[21] Sommige hadden een monarchale bestuursvorm, zoals Mykenai en later Sparta. Andere lijken in later tijden democratisch te zijn geworden, hoewel men zich

dient te realiseren dat bijvoorbeeld het vijfde-eeuwse Athene, zo dikwijls genoemd en geroemd als de democratie waaraan Europa zijn gedachten over een door vrije burgers gedragen politiek ontleent, in feite een op slavenarbeid gebaseerde samenleving was.

Deze Griekse staten en staatjes werden al snel geconfronteerd met de beperkingen van hun agrarische basis. Gebruik makend van de mogelijkheden van de Middellandse Zee – visserij en koopvaardij – gingen zij langzamerhand deel uitmaken van een omvangrijk, reeds vele eeuwen oud netwerk van handelsroutes dat drie grote beschavingen verbond. Om te beginnen de stadstaten die het gebied beheersten dat zich uitstrekte van de Mediterrane werelden van Palestina, Libanon en Noord-Syrië tot aan de bovenloop van de Eufraat – het westelijk deel van de zogenoemde 'vruchtbare halvemaan'. Ten tweede het 'land tussen de rivieren', Meso-potamië, met zijn eeuwenoude, rijke steden en vorstendommen. En natuurlijk het faraonische koninkrijk langs de Nijl. Onvermijdelijk werd vanaf die periode de Griekse cultuur die wij als onze basis zien in hoge mate beïnvloed door deze drie, in veel opzichten verder ontwikkelde beschavingen.[22]

De sporen van die contacten vindt men eveneens terug in de verhalen van Homeros, die verwantschap vertonen met teksten zoals, bijvoorbeeld, het Sumerische Gilgamesjepos. Maar hoewel het idee van deze verwantschap al in achttiende-eeuwse geleerde kringen in Europa veld won, paste het niet in het negentiende-eeuwse zelfbeeld van de vele Europeanen die in de Griekse cultuur hun eigen, unieke wortels koesterden. En ofschoon de hedendaagse Grieken best weten dat het alfa-bet, het slimme, simpele schrift dat het Homeros mogelijk maakte om zijn wereld te beschrijven, ontwikkeld is door de handelselites van de steden van West-Syrië en de Libanon, zijn de hedendaagse Hellenen niet gelukkig met een verwijzing naar hun verwantschap met deze 'Aziatische' culturen, met een wereld die zij nog steeds als vijandig ervaren. De overeenkomsten

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

tussen de eerste hoofdstukken van de joodse Bijbel, van wat de christenen het Oude Testament noemen, en de oud-Griekse literaire tradities ervaren zij als iets minder bedreigend. Toch vormen ook die eens te meer een bewijs voor de gemeenschappelijke, oost-Mediterraan-Aziatische cultuur die toen door commerciële uitwisseling ontstond.[23]

Niet alleen de Grieken willen daarvan liever niet weten. Ook in een Europa, in een 'Westen' dat de Griekse erfenis hoog wil houden, heeft men moeite met het accepteren van cultuurverwantschappen met 'het Oosten', zeker als dat 'Oosten' islamitisch is. Zo verbeeldde in 2007 een verfilming van het verhaal van de 'helden van Thermopylai' – de 'driehonderd' mannen die Griekenland tegen de Perzen verdedigden – de soldaten van de 'Koning der Koningen' als wilde barbaren, Xerxes zelf als een verwijfd despoot: een terugkeer naar stereotiepen die al in de achttiende eeuw in Europa gangbaar werden. De heroïsche Grieken daarentegen voldoen, in de film, aan alle clichés die ook al eeuwenlang met de 'Ariërs' worden geassocieerd. Iraanse protesten dat de oud-Perzische cultuur toch mede de bakermat vormde voor de Indo-Europese, Arische beschaving haalden, zoals te verwachten viel, niets uit.

Naarmate de welvaart van de Grieken groeide, en zij zich op het gebied van de 'hoge cultuur' evidenter gingen manifesteren, voelden zij steeds meer de behoefte zich te onderscheiden van de werelden waaraan zij zoveel te danken hadden. Want hoewel de hedendaagse Grieken ook dat moeilijk kunnen toegeven, moeten we vaststellen dat er geen Akropolis gebouwd zou zijn zoals wij die nu kennen als de oude Grieken de architectuur van de Perzen niet hadden bestudeerd.[24] De Pythagoreïsche en de Platoonse filosofie zouden zich niet ontwikkeld hebben zoals wij ze nu kennen als de Grieken niet tal van ideeën hadden ontleend aan Egypte en, via het oude Iran, zelfs aan India.[25]

Een eigen wereld te hebben werd des te belangrijker toen de oostelijke buurregio's zich tot allengs grotere imperia

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Verbeelding van de wijsgeer Pythagoras.

ontwikkelden – in Mesopotamië, in Perzië – en in dat proces ook de Grieks-sprekende gemeenschappen op de kusten van het huidige Turkije onderwierpen. Die situatie ervoeren de Griekse steden op de Peloponnesos en het aanpalende vasteland als bedreigend – Athene, de machtigste stad voorop.

De Grieken wilden dan ook het deel van de aarde waarin hun eigen beschaving zich ontwikkelde een plaats op de kaart geven. Zij zagen zich gesitueerd aan de westrand van Azië – de naam is volgens sommigen een verbastering van het Assyrische *Açа*, 'de wereld waar de zon opgaat', vandaar het Latijnse Oriënt. Om hun eigen plaats te markeren, grepen de Grieken eveneens terug op een concept dat niet het hunne was: in het Akkadisch van Klein-Azië betekende *Ereb* zonsondergang, het westen dus. De wellicht daarop gebaseerde naamgeving historiseerden de Grieken

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

in een significant verhaal, een mythe, waarin een Phoenicische prinses, Europa genaamd, door de Griekse oppergod Zeus wordt ontvoerd: als hadden de Grieken hun wereld ontworsteld aan hun machtige Aziatische buren.[26] Al met al was deze behoefte aan zelfbepaling een heel menselijke en bovendien, zoals zo vaak is voorgekomen, minstens ook de verdedigingsstrategie van de 'underdog' tegenover de sterke.

Overigens kenden de Grieken de wereld die zij zo schiepen nauwelijks. Europa bestond slechts uit hun thuislanden en uit de gebieden waarheen zij reisden. En reizen deden zij, met name toen in de achtste en zevende eeuw de demografische druk op hun gemeenschappen te groot werd, en landbouw, visserij en handel niet langer volstonden om de groeiende bevolking te voeden. Doch behalve in de richting van de Zwarte Zee was grootschalige oost- en zuidoostwaartse expansie onmogelijk: de Egyptenaren en de Perzen hielden hun werelden goeddeels gesloten.

Daarom migreerden de Grieken westwaarts, naar Sicilië, naar de vruchtbare dalen van Zuid-Italië, naar het zuiden van Frankrijk en zelfs naar de oostkust van Iberia, het tegenwoordige Spanje. Deze gebieden koloniseerden zij, door er op grotere schaal mensen heen te sturen, die er nieuwe steden stichtten. Indien er geen ruimte was, veroverden de kolonisten de lokale gemeenschappen en legden hun een nieuwe heerschappijstructuur op. Zo kwamen, net zoals honderden jaren eerder in Griekenland zelf gebeurd was, in deze west-Mediterrane wereld nieuwe samenlevingen tot stand, gekenmerkt door Griekse dominantie, hoewel archeologisch onderzoek steeds meer laat zien hoezeer deze culturen mengculturen waren, waarin Griekse en inheemse elementen zowel materieel als spiritueel samengingen.

Een 'proto-Europa'?

Maar hoe zag de wereld eruit voorbij de Griekse kolonies langs de Zwarte Zee, in Zuid-Italië, Zuid-Frankrijk en

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De Concordia-tempel in Akragas/Agrigento.

Oost-Spanje, dus voorbij het Iberische hoogland, het Franse 'Massif Central', de Alpen, de grote bergketens van de Balkan en de eindeloze vlaktes van het Donau-bekken? Dat wisten de Grieken niet. Zij noemden die wereld Europa, maar het was geen wereld waarvan zij een reëel beeld hadden, de wereld van de beschaving. De mensen die er woonden waren barbaren, al was het maar omdat zij geen Grieks spraken, evenmin als de Perzen, die bovendien agressieve heersers waren dan wel passieve onderdanen die van 'democratie' en 'vrijheid' geen weet hadden.

Voor zover er in Europa cultuur was, was het de hunne, meenden de Grieken. Besloten in die ruime, vage geografische notie lag de beperkte, concrete wereld die zij *Hellas* noemden. Deze zelfdefinitie, niet gespeend van superioriteitsdenken en, zelfs, arrogantie, werd deel van de Griekse erfenis. Daardoor is Europeanen vele eeuwen lang het

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

zicht ontnomen op het feit dat er voorbij de Griekse horizon wel degelijk cultuur bestond.

Vanaf de vijftiende eeuw v.Chr. werd de hele gematigde zone van Europa – van Portugal en Ierland, aan de Atlantische kust, tot aan de oevers van de Zwarte Zee – bewoond door Keltische volkeren. Nu suggereert de naam een eenheid die er lange tijd zeker niet was. De Kelten waren stamgebonden, en in zulke verbanden migreerden zij, duizenden jaren achtereen, westwaarts vanuit de regio waar men nu de eerste Indo-Europese talen en culturen localiseert: West-Azië, Zuid-Rusland. In dat proces koloniseerden de Kelten de vruchtbaarste delen van Europa.

Het weinige dat hen verbond was inderdaad dat hun talen alle afstamden van wat twintigste-eeuwse linguïsten hebben gereconstrueerd als het 'proto-Keltisch', een van de loten aan de Indo-Europese stam. Of dat ertoe leidde dat de Kelten elkaar verstonden, is zeer de vraag.

Veel meer weten wij niet van hen, want het schrift ken-

Het religieuze centrum Stonehenge.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

den zij niet. De bronnen voor hun geschiedenis zijn dus vooral materieel-archeologisch van aard. Zij wijzen op grote technische bekwaamheid, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de cultusplaatsen van Stanton Drew en Stonehenge in Zuid-Engeland die, als de overigens niet onomstreden interpretaties van deze monumenten juist zijn, ook wijzen op grote kennis van de hemellichamen en van de seizoenswisselingen, van evident belang voor deze zo klimaatafhankelijke agrarische gemeenschappen.[27]

Gedurende de tiende en negende eeuw v.Chr. ontwikkelde zich in een deel van deze Keltische wereld een meer herkenbare 'Keltische cultuur'. Deze manifesteerde zich het duidelijkst in de mijngebieden van het Oostenrijkse Hallstatt. Met het daar gewonnen kostbare ijzer als ruilmiddel gingen lokale Keltische elites handel drijven met Keltische gemeenschappen die meer west- en noordwaarts woonden. In die streken verruilden stamhoofden de voortbrengselen van hun eigen economie – landbouwproducten maar ook huiden, barnsteen etcetera – voor ijzer, en voor de luxegoederen die de Hallstatt-Kelten aanvoerden vanaf de kusten van de Middellandse en de Zwarte Zee. Daar immers traden zij in contact met Griekse kolonistenkooplieden, die op hun beurt weer aansluiting hadden op de handelsroutes die de oostelijke Mediterranée verbonden met de werelden van Centraal-Eurazië. Dientengevolge vindt men 'Aziatische' artefacten in Keltisch Frankrijk, en Keltisch metaalwerk in het Nabije Oosten.

Een Keltisch rijk, laat staan imperium, kwam er ondanks deze economische en culturele rijkdom nooit – de stammen lieten zich niet in grotere heerschappijstructuren verenigen, waardoor veel later de Romeinen met relatief weinig moeite de Galliërs konden onderwerpen.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Van Hellas naar hellenisme

Wij weten dat de jonge prins die in 336 v. Chr. de troon besteeg van het kleine koninkrijk Macedonië – gelegen aan de noordgrens van 'Griekenland' en door de chique lieden van steden als Athene als semi-barbaars beschouwd – de landen van het westen inbegreep in zijn droom: de droom waarin hij, zoals de door hem vereerde helden van de *Ilias*, onsterfelijk zou worden, niet door de strijd om één stad, maar door de heroïsche verovering van heel de gekende aarde.

Toch voelde Alexander (356-323 v. Chr.) dat hij om zijn droom te verwerkelijken eerst de uitdaging moest aangaan die 'Azië' stelde, alvorens zich onbekommerd westwaarts te kunnen wenden. Hij zag het licht in het oosten, hij wilde de werelden veroveren waar, al gaven de Grieken het ongaarne toe, toch de oorsprong van hun beschaving lag: in Egypte, Perzië en India. Verder nog wilde hij gaan, naar de landen die voorbij die werelden lagen en waarover zijn leermeester Aristoteles hem had verteld, al kende deze filosoof die contreien alleen uit vage verhalen.

Uit loyaliteit en, ongetwijfeld, hoop op rijkmakende plundering dan wel uit avontuurzucht, volgden veel Macedoniërs hun jonge koning. Verrassender, gezien het feit dat hij, om rugdekking te hebben, hun steden veroverde, was dat ook veel Grieken hem volgden.

Met dit leger stak Alexander de Hellespont over en trok hij Anatolië binnen. Vandaar dirigeerde hij zijn troepen eerst zuidwaarts, via Syrië naar Egypte. In de oase Shiwa vernam hij zijn bestemming als 'wereldheerser' uit de mond van Ammons natuurlijk goed-geprepareerde orakel. Gekroond met de traditionele dubbelkroon van het land waar ooit de god-koninklijke farao's heersten, stichtte hij vervolgens in de Nijldelta Alexandrië – de eerste van een reeks gelijknamige steden.[28]

Vervolgens voerde hij zijn mannen, en de alsmaar uitdijende legertros, van vrouwen en kinderen ook, de wereld van Azië in.[29] Het ene na het andere Perzische leger ver-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Verbeelding van Alexander de Grote – tijdens de slag tegen de Perzische Grootkoning Dareios – op een mozaïek in het Huis van de Faun, te Pompeï.

sloeg hij, en zo kon hij doordringen tot het centrum van het Perzische imperium. Anders dan zijn soldaten en generaals was hij niet tevreden met de schatten die de koningssteden Susa, Pasargadae en Persepolis prijsgaven. Hij eiste dat zijn troepen hem volgden naar het noordoosten, naar de grenzen van Centraal-Azië. Maar voordat hij nog verder kon gaan en, wellicht, China zou hebben bereikt, kwam zijn leger in opstand. Hij moest beloven zijn soldaten thuis te brengen en keerde dus terug naar Babylon. Doch niet dan nadat hij, langs de zijrivieren van de Indus, kennis genomen had van de vruchtbare velden en rijke steden van 'India'. En niet voordat hij, zoals het verhaal gaat, kennis genomen had van de alles-ontsluitende wijsheid van de 'naakte wijsgeren' van die wereld, de 'gymnosophisten' in wie wij brahmanen of sadhoes herkennen.

Had Alexander dat India kunnen veroveren?[30] Hij versloeg in elk geval de Indiase koning Poros, ofwel Puru – een daad die men hem in India nu nog niet vergeeft. Dat bleek

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

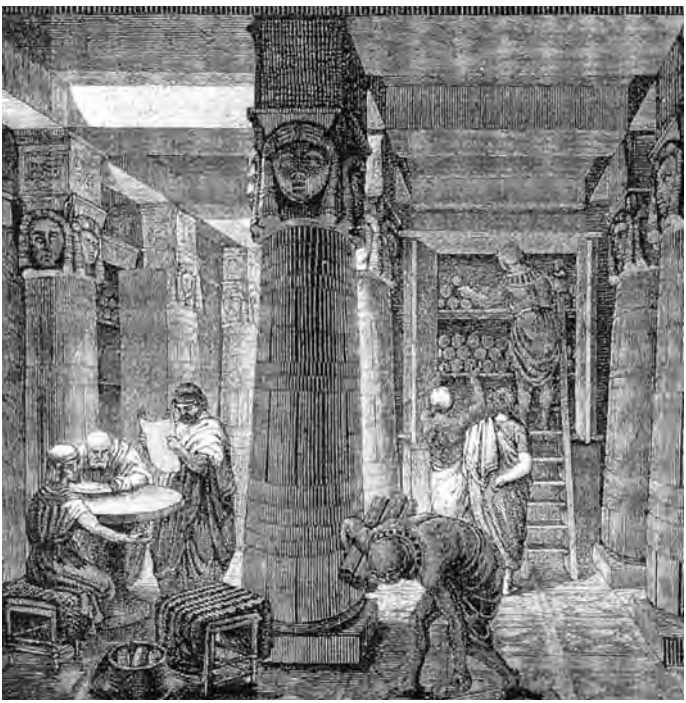
toen de koepel van India House, in Londen, in 1931 beschilderd werd – door Indiase artiesten, dat wel, al waren zij voor hun verdere vorming naar, nota bene, Florence gestuurd. Zij beeldden Puru af terwijl hij Alexander bezweert hem en zijn volk hun waardigheid te laten. Tien jaar later werd in een van India's beroemde, vroege speelfilms, *Sikander* (1941), Puru gevierd als de echte held die het land verdedigde tegen Alexanders – lees natuurlijk: de Britse – imperialistische dwingelandij. Scène na scène wordt benadrukt dat de bewoners van India eigenlijk de morele overwinnaars zijn in dit epische gevecht.[31]

Toen de aanstormende wereldheerser op 33-jarige leeftijd stierf in het oude Babylon, de hoofdstad van zijn nieuwe rijk, stierf de droom van een imperium met hem – als hij die politieke droom ooit gehad heeft. Zijn diepere droom, van een persoonlijk, mythisch heldendom, heeft hij in elk geval gerealiseerd: zijn verhaal is al meer dan tweeduizend jaar bekend, van West-Europa tot in Zuidoost-Azië.

Op de puinhopen van de politieke droom – de Griekse generaals raakten slaags om de erfenis, verdeelden de buit en stichtten een reeks nieuwe staten – groeide intussen een beschaving, een samenleving waarin de loop van de wereldgeschiedenis een belangrijke wending zou nemen.

Voor het eerst in de geschiedenis ontstond een geografische ruimte waarin de vele culturen van heel westelijk Eurazië en zelfs die van Noord-Afrika met elkaar verbonden waren.[32] Van primaire betekenis in dat proces is een snel werkend communicatiesysteem, dat functioneert via een netwerk van karavaanwegen en scheepvaartroutes. Het is een netwerk waarin de oude Perzische heirbanen worden bereisd in combinatie met de sporen die de legers van Alexander en zijn opvolgers in het landschap nalieten. De veiligheid die, ondanks de strijd tussen de Diadochen, in de eeuwen na Alexanders dood de regio kenmerkt, nodigt uit tot grootschalige uitwisseling van goederen en ideeën: door handelaars, kunstenaars, religieverkondigers,

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Fantasieverbeelding van de grootste bibliotheek van de antieke wereld, te Alexandrië.

avonturiers. Zo raken Zuid-Europa, Noord-Afrika, het Nabije en het Midden-Oosten verbonden met India en zelfs met China en Zuidoost-Azië.

Juist de grote, naar Alexander genoemde havenstad wordt de spil waaromheen de toenmalig bekende wereld draait: Alexandrië verbindt de goud- en slavenmarkten van Afrika met de hout-, wijn- en olijfmarkten van Europa, met de wierookmarkten van het Arabisch schiereiland, met de specerijenmarkten aan de Indische Oceaan tot in Achter-Indië toe, en met de Centraal-Aziatische marktplaatsen langs de zogenaamde Zijdeweg[33] – geen weg, natuurlijk, maar een reeks door overslagplaatsen met elkaar verbonden karavaanpistes: de talloze handelssteden van

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Centraal-Eurazië, waar enkele Alexandriës de herinnering aan de veroveraar levend houden.[34]

Diezelfde handelswegen, alsmede de *lingua franca*, de '*koinè*' die ontstond uit de versmelting van het Grieks van Alexanders troepen met de regionale talen, bevorderden niet alleen intensievere commerciële communicatie tussen culturen: zij leidden ook tot grootschaliger kennisoverdracht. De hellenistische nazaten van de Grieken ontleenden hun kennis niet alleen aan het oude Egypte, zoals Aristoteles en Plato eerlijk hadden toegegeven. Kennis kwam nu steeds meer uit Mesopotamië, uit India, en zelfs uit China. Natuurlijk beseften de bewoners van de hellenistische wereld dikwijls niet dat de zaken waarover zij lazen – bijvoorbeeld in de teksten die bijeengebracht waren in 's werelds grootste bibliotheek, die van Alexandrië – in feite hun oorsprong hadden in zulke verre werelden. Desniettemin verslonden zij de kosmologische, filosofische, religieuze en technische verhandelingen die hun kopiisten hun ter beschikking stelden; zij discussieerden erover, voegden hun eigen inzichten eraan toe, en schiepen zo een nieuwe, kosmopolitische cultuur.

Het beeld van India als de plaats waar de intussen al legendarische Alexander belangrijke inzichten had verworven in zijn gesprekken met lokale geleerden, werd nu nader ingevuld met de informatie van hellenistische gezanten naar Aziatische vorsten, zoals Megasthenes, die in de tweede eeuw v.Chr. enige tijd doorbracht aan het hof van de Maurya-keizers in Noord-India. Zijn *Indika* droeg bij aan een verdere verbreding van het wereldbeeld.[35]

Driehonderd jaar later. De Romeinen hebben de kusten van de Middellandse Zee veroverd en beheersen een imperium dat voor het eerst delen van de drie gekende continenten beslaat. Zij hebben de wereld van de Etrusken geïncorporeerd, waaraan zijzelf cultureel en politiek veel danken. Zij hebben zich ook benoorden de Alpen gewaagd en daar de stammen van het Keltische Gallië onderwor-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

pen.[36] De trotse Griekse steden in Hellas hebben zij veroverd – wier beschaving zij zeer bewonderen. En het duizenden jaren oude rijk van de farao's hebben zij ingelijfd en tot een rijksprovincie gemaakt; zij koesteren de eeuwenoude, geheimzinnige wijsheid van de Egyptenaren evenals hun eeuwenoude rijkdom: het graan dat zo welig groeit dankzij de telkenjare terugkerende overstromingen van de Nijl wordt van levensbelang voor het Romeinse Rijk.

De Romeinse wereld wordt, met de rest van de gekende aarde, in kaart gebracht door Strabo, Grieks-schrijvend in het Rome van keizer Augustus. In zijn *Geografika* wijst hij er onder andere op dat in het oosten, in India, de wijzen een praktisch ethos preken én leven dat hen in staat stelt zowel pijn te overleven als niet aan plezier ten onder te gaan. Zo vinden zij heil. In dit perspectief wordt Azië, India steeds meer een wereld niet alleen van feitelijke rijkdom maar ook van vermoede kennis en wijsheid.[37]

Het christendom als 'Aziatische' religie

De Romeinen regeerden ook een klein stammenstaatje dat militair geen verzet had kunnen bieden hoewel het zich religieus-cultureel uniek voelde: het staatje van de joodse koningen, of beter gezegd het staatje van die ene god die, onzichtbaar, vereerd werd op zijn berg, in Jeruzalem, en die over Israël heerste bij monde van zijn priesters.

Maar zo uniek was de joodse samenleving en was ook de joodse religie niet. Er functioneerden in het Nabije Oosten al eeuwenlang religies die één god, één scheppend principe erkenden, ook al gaven zij 'hem', of 'het' soms vele namen en gestalten. Als het 'echte' monotheïsme al op één plaats ontstaan is, is dat, naar men in Europese wetenschappelijke kring sinds de late negentiende eeuw vermoedt,[38] in Egypte, ten tijde van de 'ketterse' farao Akhnaton (r. 1352-1336 v.Chr.), die het Egyptische polytheïsme bestreed en er de zonnecultus voor in de plaats stelde. De aan de farao's onderworpen semitische stammen van de Sinaï, de Gaza-strook en de noordelijker gebieden – die

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Akhn(-)aton, zijn vrouw Nefertiti en hun dochters, bestraald door het Licht, de nieuwe, enige God.

pas veel later de staat Israël vormden – hebben waarschijnlijk in die context hun eerste ervaringen met het eengodendom opgedaan. Sommige joodse psalmteksten zijn vrijwel letterlijke vertalingen van Egyptische gebeden en hymnes.

Die ervaringen werden wellicht versterkt toen de joden, in de zesde eeuw v.Chr., tijdens hun Babylonische Ballingschap in het huidige Irak weet kregen van de eveneens monotheïstische leer van de Perzische profeet Zarathustra. Pas in de eeuwen na die ballingschap ontstaat ook de joodse bijbel, het 'Oude Testament', dat in zijn eerste, 'Mozaïsche' boeken – de Torah, de Pentateuch – de leer van die éne god verkondigt en daarin de joden als het uitverkoren volk postuleert. Intussen hadden de joden overigens dikwijls geen weerstand kunnen bieden aan de behoefte om hun gebeden te richten tot een god die zij wel konden zien: zij hadden van hem dus beelden gemaakt. Ook hadden zij, vanuit een andere behoefte, soms een godin naast hem gesteld.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Het heilige boek van de joden was al evenmin een unieke tekst. Het paradijsverhaal, het verhaal van de zondeval, het verhaal van de zondvloedstraf, dat alles las men in de omringende landen lang voordat joodse schrijvers hun versies neerlegden in het Bijbelboek Genesis en daaraan andere, meer praktische, ritueel-juridische teksten toevoegden, om hun samenleving een religieus-politieke cohesie te geven, totdat in de laatste eeuwen voor Christus' geboorte de Tenach eindelijk compleet was.

In die wereld, een wereld van bakkeleiende zieners en met elkaar rivaliserende sektes, stond tweeduizend jaar geleden een man op die de profetenmantel aantrok, zoals zovelen in de joodse geschiedenis vóór hem gedaan hadden. Hij was de waarschijnlijk ongeletterde zoon van een eenvoudig, ongeletterd handwerker uit een boerendorp. Zijn aanhang was aanvankelijk klein, maar hij slaagde erin een allengs grotere schare van ontevredenen achter zich te verenigen. Ontevreden waren zij onder andere met de zich alsmaar verruimende wereld van het vergriekste Nabije Oosten waarin hun kleine, joodse wereld ingebed was[39]; ontevreden waren zij met hun leiders, de elite van Jeruzalem, die er niet in kon of wilde slagen de onafhankelijkheid van hun wereld te handhaven. Verdorven vonden zij hun wereld. Van de weeromstuit streefden zij naar de oorspronkelijke zuiverheid die zij hun religie toedichtten. Zij zochten een 'messias', een 'gezalfde gods'. Zij vonden hem in de man Jezus, uit Nazareth.[40]

Al is het maar omdat hij vrijwel zeker analfabeet was, weten wij niet uit zijn eigen teksten wat hij onderwezen heeft. De christelijke Kerken erkennen slechts de interpretaties die drie van zijn leerlingen aan zijn woorden gegeven hebben – de evangeliën die worden toegeschreven aan Marcus, Matteüs en Lucas, waarachter wellicht een gemeenschappelijke oudere tekst schuilgaat – *Q*(uelle), de brontekst.[41] De drie auteurs beoogden niet een betrouwbare biografie te schrijven. Zij wilden slechts Jezus' leer,

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

zoals zij die dachten te moeten duiden, zo stichtelijk en overtuigend mogelijk presenteren aan hen die hun profeet niet gekend hadden. Wij hebben ook enige weet van soms andersluidende teksten die uit die tijd zijn overgebleven. Sommige, zoals het zogenaamde Thomasevangelie,[42] zijn waarschijnlijk even oud als de drie 'synoptische', verhalende evangeliën – de deels latere codificatie van Jezus' leven en leer – en als weergave van Jezus' woorden betrouwbaarder. In het officiële christendom worden dergelijke vroege teksten echter nog steeds niet tot de canon gerekend.

Net zoals het leven van de Boeddha, de 'Verlichte', Siddharta Gautama, die andere, vijfhonderd jaar oudere religiestichter die zuiverheid nastreefde, zodanig in zingevende verhalen gevangen is dat zicht op de historische realiteit ervan nu onmogelijk is, zo geldt dat ook voor het leven van Jezus van Nazareth, die zijn volgelingen na zijn dood de Christus gingen noemen. En hetzelfde geldt voor het verhaal van de man die bijna zes eeuwen later opstond om de wereld opnieuw een zuiver besef van Gods wil te geven en die zich, de traditie respecterend waaruit hij erkende afkomstig te zijn, het 'Zegel der Profeten' noemde, de man uit Mekka, Mohammed.

Veel is geschreven over de mogelijke invloed van het boeddhisme op de religies van het Nabije Oosten, een invloed die zich zou hebben verspreid via de communicatielijnen in de vergriekste wereld die zich uitstrekte van Syrië tot Bactrië, van Egypte tot West-India.[43] Het is duidelijk dat vrijwel al die religies elkaar beïnvloedden, en samen aan de wortel liggen van het jodendom en meer nog van het christendom. In die religieus pluriforme wereld kunnen, wellicht, boeddhistische elementen het Nabije Oosten, en daarmee jodendom en christendom bereikt hebben. Er bestond, bijvoorbeeld, een grote Indiase koopliedengemeenschap in Alexandrië, juist toen zich daar de joodse volgelingen van Jezus vestigden.[44]

Op analoge wijze is er, waarschijnlijk, later sprake van Indiase invloed op de islam. Die invloed kan overigens

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

tegelijkertijd meer direct geweest zijn. Er werd immers ten tijde van Mohammeds prediking al vele eeuwen lang levendig handel gedreven tussen het Arabisch schiereiland en de westkusten van India – een handel waarin de profeet, in een vroeger leven koopman en gehuwd met de eigenares van een handelshuis, misschien zelf had geparticipeerd.[45]

Wie gelooft, laat zich niet ongerust maken door de vele wetenschappelijke problemen die onze historische kennis van de grote religiestichters aankleven. Maar wie zijn denken in een bredere culturele context wil plaatsen, zal willen nagaan op welke wijze de beschavingen in het Nabije Oosten nu al bijna negentienhonderd, en die in Europa reeds zeventienhonderd jaar bepaald worden door de religie die men toeschrijft aan Jezus van Nazareth. Drie zaken staan vast.

Allereerst dat de oorspronkelijke leer van Jezus, voor zover die wetenschappelijk nog reconstrueerbaar is, een mengeling geweest is van vele, oudere ideeën uit de joodse religie die op haar beurt een amalgaam was van elementen uit de religieuze systemen die in heel het Nabije Oosten hun variaties hadden.[46]

Ook weten wij dat het christendom zoals het uiteindelijk in de drie eeuwen na de dood van Jezus van Nazareth gestalte kreeg en zoals wij het nu kennen, allang niet meer de uitdrukking was van de woorden die Jezus waarschijnlijk tot zijn toehoorders gesproken heeft. Veranderende behoeften – naar tijd en plaats – leidden tot een christologie en een theologie die een geloof weerspiegelden dat zich in verbazingwekkend korte tijd ontwikkelde tot een geïnstitutionaliseerde godsdienst, en daarmee tot een machtsstructuur.

Tenslotte moeten we vaststellen dat het christendom – zeker het Romeinse, Latijnse christendom, en de latere, hervormde varianten ervan – in velerlei opzicht een niet-Europese religie is, al viel het tenslotte samen met de regio die men Europa ging noemen. Het was immers geduren-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Dionysos als 'de goede herder' – protoype van latere Christus-verbeeldingen?

de de eerste drie eeuwen een geloof dat zich, eenmaal aan het jodendom ontworsteld, nog steeds vormde in concurrentie met andere godsdiensten in het Nabije Oosten, waarvan het veel zaken overnam, om de gunst van zoekende, weifelende mensen te winnen, om kracht uit aantal te kunnen putten. Een systematisering van de gedachten over god, zijn verkondiger en diens leer was nodig – en dus moesten de vele gaten gevuld worden die de geringe kennis omtrent Jezus en zijn leer nu eenmaal liet zien: wie zouden zich anders laten overtuigen? Onvermijdelijk namen de eerste christenen, bewust dan wel onbewust, elementen over uit rivaliserende religies, juist als die succesvol bleken.

Zo ontstond de notie dat Jezus geboren was uit een maagdelijke vrouw – een religieuze mythe die in de regio al millennialang wijd verbreid was. Al bij de oude Egyptenaren vindt men een vergelijkbaar verhaal. De voorstelling dat hij ter wereld kwam in een grot – de kribbe in de stal is een middeleeuws-Europese variant – en dat hij, zowel god als mens zijnde, zijn leven wijdde aan de strijd tegen het kwaad dat in de mens zit en hem verleidt, werd waarschijnlijk ontleend aan de zeer populaire Mithrasreligie. Ontstaan in Iran, was deze door Romeinse soldaten vanuit de oostelijke provincies van het imperium over het hele rijk verspreid: er waren Mithrastempels in het Rijngebied, in Engeland en in Spanje.[47] Het mithraïsme was, menen ve-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Het Mithras-heiligdom onder de Romeinse San Clemente-kerk.

len, de belangrijkste concurrent van het jonge christendom.

Maar de christelijke mythologie viel niet alleen terug op de Mithrascultus. In het kader van de oud-Babylonische Mardukdienst werden vanouds gedurende de maand Nissan gedramatiseerde rituelen verricht waarin een god stierf en vervolgens weer uit de dood opstond.[48] Ook dit element treft men in de Christusmythologie aan. En dat ogenschijnlijk archetypisch christelijke beeld van Jezus als de Goede Herder, die het verloren gewaande schaap draagt, is, inderdaad, archetypisch: men ziet het al vele eeuwen eerder in, bijvoorbeeld, de Grieks-hellenistische Dionysosdienst.

Terwijl het jodendom – op een aantal momenten in zijn geschiedenis na, waarin ook godinnen vereerd werden – te boek staat en zichzelf ook ziet als een patriarchale religie, wisten de christenen heel goed dat men door dat standpunt over te nemen de helft van de potentiële gelovigen van zich vervreemdde. Natuurlijk sloot de nadruk die men

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De godin Isis, met het god-kind Horus (zesde eeuw v.Chr.) – de Maagd Maria, met het god-menselijk kind Jezus (ca. 1175).

legde op Jezus' unieke positie als man-god(szoon) de introductie van een vrouwelijke partner uit. Een oplossing werd gevonden – of ontstond – door een belangrijke plaats te geven aan de Maagd Maria, zijn moeder. Geen wonder dat zij al spoedig geëerd werd met elementen die eenvoudigweg zijn overgenomen uit de cultus van de Egyptische godin Isis. Zij genoot vooral onder vrouwen in het Romeinse Rijk enorme aanhang en moest dus de eerste christenen wel verleiden tot het overnemen van, bijvoorbeeld, haar representatie als moedergodin die het goddelijk kind op haar schoot draagt en de borst geeft: zo werden Isis en Horus dikwijls afgebeeld. Isis zag men ook staan op de maansikkel, omgeven door de sterren. Dat werd eveneens een geliefd symbool in de christelijke Maria-iconografie. Zelfs de litanieën van de Maagd zijn deels bijna letterlijk aan oud-Egyptische teksten ontleend.[49] In zijn laatste levensjaren heeft, naar men zegt, Paus Johannes Paulus II overwogen om de onbevlekt ontvangen Maria die als maagd haar zoon gebaard had, tot *co-redemptrix* te maken,

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

haar naast de Christus te plaatsen; de stimulans ging onder andere uit van een beweging die in Nederland haar oorsprong heeft. Velen meenden dat toen, na bijna tweeduizend jaar, de Maria-verering meer dan ooit tevoren haar wortels toonde.

In dit complexe culturele veld kreeg de mythobiografie van de Christus – en van zijn moeder – langzaamaan gestalte: om de massa te overtuigen, om de gelovigen de verhalen te geven die zij nodig hadden om te geloven. De leiders van de jonge kerk beseften echter heel wel dat zij een wat geraffineerder discours nodig hadden om de Romeinse elite te overtuigen en zo de christenen te helpen overleven door hun toegang te geven tot de macht in het imperium. In debatten met Romeinse intellectuelen ontstond gedurende de tweede en derde eeuw van de christelijke jaartelling een kosmologie die basale christelijke geloofswaarheden probeerde te rijmen met de favoriete filosofie van de Romeinse bovenlaag, het neoplatoonse denken, al was het niet eenvoudig de notie van de persoonlijke God af te stemmen op die van een abstract scheppend beginsel.

Maar onvermijdelijk moest het vroege christendom in zijn Klein- en groot-Aziatische context ook in dialoog treden met een denken dat eigenlijk gevaarlijker was dan het neoplatoonse: de vele vormen van wat men nu gnostiek noemt. In het gehele Nabije Oosten werden mensen die heil en verlossing zochten aangesproken door predikers die hun wilden bijstaan op hun zoektocht, die, naar zij zeiden, liep langs het pad dat voerde naar allesonthullende kennis, *Gnosis*. Maar dat pad was bezaaid met gevaren, omdat de schepping zelf verscheurd werd door de allesbeheersende strijd tussen goed en kwaad. Om het kwaad in zichzelf te bestrijden moest de mens inderdaad wijs kiezen, wijsheid vinden. Aangezien de christenen hun leider zagen als de weg en de waarheid, die tot leven leidde, zelfs na de dood, wilden ook zij de vele zoekenden overtuigen, in de debatten die enkele eeuwen lang in deze wereld woedden – en waarin waarschijnlijk rondtrekkende boed-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

dhistische monniken eveneens hun stem lieten horen. Veel christenen waren in hun opvattingen gnostici, en veel gnostici waren in hun geloofsbeleving christenen. Allengs echter wilde de jonge christelijke kerk de al te ruime interpretaties inperken van de weg die de mens, door de wereld, naar het goddelijke kon gaan. De *Gnosis* werd, in een soms pijnlijk proces van 'zuiveringen', in de loop van de derde eeuw uit het christendom geëlimineerd.

Kortom, het christendom, de later bestendige basis van de Europese beschaving, is ontstaan uit 'Aziatische' culturen, die juist in het Nabije Oosten aan elkaar raakten en elkaar overlapten door militaire veroveringen en door de continue handelscontacten en de communicatie die daardoor mogelijk werden.

Hoezeer telkens weer 'Aziatische' religies elkaar vonden, met elkaar botsten, elkaar beïnvloedden, bleek opnieuw enkele eeuwen nadat Jezus zijn leer had verkondigd.

Wederom stond een profeet op: Mani. Geboren in derde-eeuws Romeins Syrië, uit joods-christelijke ouders, kregen hij en zijn leerlingen in korte tijd een gigantische aanhang, die men terugvindt van Spanje tot Iran en China, van Centraal-Azië tot Egypte. Ook zijn religie toont hoe complex de culturele interactie was. Hoewel christelijke noties in zijn gedachten een belangrijke rol speelden, nam Mani evenzeer ideeën over uit het Perzische zoroastrisme – dat met zijn uitgesproken goed-kwaad dualisme al eerder invloed gehad had op zowel het mithraïsme als het christendom. Ook speelde hij leentjebuur bij de Boeddha.[50]

In Mani's denken had de mens de mogelijkheid om door een goed leven de Licht-Duisternis-balans in hemzelf en in de wereld ten voordele van het Goede te doen doorslaan. Onder de velen die Mani volgden was de jonge Augustinus, uit het Noord-Afrikaanse Hippo. Toen hij zich later tot het christendom bekeerde, vond die ommekeer plaats in een moeizame dialoog met het manicheïsme, dat hij nu hartstochtelijk verwierp. Ontegenzeggelijk echter nam hij

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

elementen ervan op in zijn eigen interpretatie van het geloof dat hij gevonden had en waarvan hij op zijn beurt zo'n overtuigend pleitbezorger werd.[51]

Het christendom, 'Europa' en de islam

In de tijd waarin Augustinus leefde – de vierde eeuw – heeft het christendom vanuit het Nabije Oosten en Noord-Afrika ook de geografische regio Europa spiritueel veroverd, tot de uithoeken van het imperium aan de 'limes', zoals recente grafvondsten van de Romeinse grensgarnizoenen in Nederland bewijzen. Deze snelle opmars van een nieuwe religie was mede mogelijk doordat de Romeinen in de Mediterranée de grootste vrijhandelszone, de grootste politiek-culturele gemeenschap gevormd hadden die tot dan toe op aarde was ontstaan. Als het Romeinse Rijk er niet was geweest, waren de volgelingen van de Christus niet buiten de grenzen van Israël gekomen; dan was ook deze sekte de weg gegaan van zovele joodse heterodoxe groepen waarvan we weinig of niets meer weten.

Maar het Romeinse Rijk *heeft* bestaan, als een wereld waarin een centrale, dominante cultuur in voortdurend samenspel met regionale subculturen zich steeds vernieuwde, steeds veranderde. Eenheid van taal – Latijn en Grieks – maakte communicatie mogelijk. Vrijheid van reizen leidde tot communicatie. En communicatie leidde tot integratie. De apostelen konden vanuit de periferie, Israël, naar het centrum reizen, naar Rome, en daar de concurrentie aangaan met de vele tientallen andere populaire religies in de hoofdstad. Mede doordat zij hun posities aanpasten aan de eisen des tijds en de eisen van de macht, kregen de christelijke voormannen in de loop van de tweede en derde eeuw steeds meer volgelingen. Tegen het begin van de vierde eeuw trokken zij ook in steeds positievere zin de aandacht van de machthebbers – de patricische elite en, zelfs, de keizers.

Dezen waren steeds op zoek naar een ideologie die hun macht kon verstevigen in een staat die, doordat hij allengs

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

te groot geworden was, vanwege gebrek aan cohesie dreigde te verzwakken. Tenslotte kozen de keizers voor de Kerk van de christenen, en niet voor die van de Zonaanbidders of van de Isis-priesters, hoewel het erom gespannen heeft: keizer Constantijn, die het christendom in feite de kans bood zich tot een vooraanstaande religie te ontwikkelen, heeft lang geaarzeld of hij niet zijn eigen Sol-cultus zou propageren. Overigens mocht zijn keuze niet baten. Al werd het christendom uiteindelijk zelfs de staatsgodsdienst van het rijk, de desintegratie van het imperium zette in de vierde en vijfde eeuw onverminderd door.

In de periode tussen de vierde en de negende eeuw van de jaartelling die dominant werd toen het christendom zijn overheersende positie kreeg[52] – de aanduiding 'Anno Domini' is toch een indicatie van de culturele overwinning van de christenen – verspreidde de religie van de Nazarener zich vanuit het eertijds Romeinse zuiden en westen van Europa voorbij de 'limes' naar het 'heidense' noorden en oosten. Christelijke geloofsverkondigers waagden zich in de 'Germaanse' wereld, vorsten bekeerden zich, evenals hele volksstammen. Terwijl dat proces gaande was, werd op het Arabisch schiereiland een nieuwe godsdienst geboren waarvan de leiders vanaf de zevende eeuw het christelijke Nabije Oosten langzaamaan veroverden.

De islam – de 'overgave aan God' – is in de essentie van zijn beschaving, in zijn religieus fundament, de regelrechte erfgenaam van het vroege christendom en het oude jodendom.[53] Die beide godsdiensten werden immers gepraktiseerd in Mohammeds stad, Mekka, naast een reeks cultussen die de profeet als gruwelijk bijgeloof verwierp. Door de twee 'godsdiensten van het boek' voelde hij zich echter geïnspireerd, zoals blijkt uit de erkenning die beide krijgen in zijn eigen heilige boek, de Koran die, hoewel uiteindelijk – na Mohammeds dood – opgeschreven in het Arabisch, toch in zijn taal, woordkeus, sporen draagt van het Hebreeuws alsmede van het Aramees dat Jezus waarschijnlijk gesproken heeft.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Toch bracht die verwantschap geen vrede, maar juist oorlog, eerst in Mekka en vervolgens in grote delen van de Mediterrane regio. Elk van de drie religies acht(te) zichzelf, althans op institutioneel niveau, uniek en dientengevolge superieur, zowel in godsdienstig als, vervolgens, moreel en cultureel opzicht. Voor christendom en islam geldt bovendien dat zij daaraan eeuwenlang ook verdergaande claims verbonden hebben, waardoor zij op wereldschaal machtsmachines zijn geworden.

Als cultuur in de niet-religieuze zin des woords is de islam ook erfgenaam van een andere traditie. Toen de eerste islamitische leiders met hun troepen vanuit hun Arabische thuiswereld Egypte en Syrië binnentrokken, schiepen – of continueerden – zij een beschaving die gebaseerd was op wat zij daar vonden, in een urbane samenleving van grote complexiteit en ouderdom. In het negende-eeuwse Bagdad stichtte Kalief Al-Ma'amun het *Beit al-Hikma*, het 'Huis van de Wijsheid', waar Perzisch-islamitische geleerden Grieks-wetenschappelijke teksten vertaalden die daardoor voor de wereld bewaard bleven.

Zo bleef het Nabije Oosten, nu het centrum van de islamitische macht, het draaipunt tussen de daar gewortelde culturen van de oude Egyptenaren, van het hellenisme en van de Romeinen, en van beschavingen voorbij de woestijnen en de zeeën. Terwijl de kooplieden van deze regio zich allengs tot de islam bekeerden, brachten zij, als vanouds, hun religie langs de traditionele handelswegen naar alle windstreken, tot in Zuidoost-Azië toe. Omgekeerd ondervond de islam impulsen uit al die werelden: uit Perzië, uit India, uit China zelfs. Zich openstellend voor al deze invloeden werd de islamitische 'hoge' cultuur in westelijk Eurazië in de daarop volgende eeuwen een voorbeeld dat in christelijk Europa pas eeuwen later navolging vond.

Voorbij oude grenzen

Rond het jaar 1000 bereikte de Europese landbouweconomie haar limieten: er was te weinig voedsel voor een bevol-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

king die nog steeds groeide.[54] Zich onbewust van wat wij nu demografische druk zouden noemen, of van een 'Malthusiaans plafond', werden Europeanen agressiever dan voorheen, zochten zij naar uitbreiding van hun leefgebied, verlegden zij hun grenzen door oorlogen te voeren met degenen die hun regio omringden.

Oostwaartse expansie begon, met de kolonisatie van de huidige Oost-Duitse landen en van Polen; daarin was een sterke religieuze component zichtbaar, die drijfveer en legitimatie vormde. Zuidwaartse expansie begon, met de christelijke strooptochten in islamitisch Spanje; ook hier was, in de zogenaamde 'reconquista', religie een belangrijk, hoewel ambivalent element. En vanaf 1096 na Chr. begon zuidoostwaartse expansie, met de 'echte' Kruistochten. Die waren echter minstens ook Mediterrane handelsoorlogen, gericht op controle over de havens van de Levant, en minstens ook pogingen om de groeiende economisch-politieke onrust in Europa als het ware een uitlaatklep te bezorgen door dolende en rovende ridders uitzicht te bieden op rijke buit in de steden van het Nabije Oosten, waar volgens de verhalen goud en edelstenen voor het oprapen lagen.[55] Deze edelen leidden de massa van eenvoudige gelovigen die twee eeuwen lang het kruis aannamen.

Europa duwde, veelal gewapenderhand, de panelen opzij die zijn christelijke cultuur eeuwenlang hadden begrensd. De gevolgen waren velerlei maar onvermijdelijk: de kennismaking met de beschavingen waarmee Europa toen in contact kwam, veranderde de situatie wezenlijk. Met de Kruistochten begon in de elfde eeuw een ontwikkeling die er tenslotte toe leidde dat Europa in de late achttiende eeuw een wereldmacht werd – zij het ook slechts tijdelijk. Enkele elementen uit die ontwikkeling wil ik hier memoreren.[56]

Europeanen leerden de kunst van het zijdeweven, op machines zoals die vanuit China via India in het Nabije Oosten waren gekomen; deze en andere technologische

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

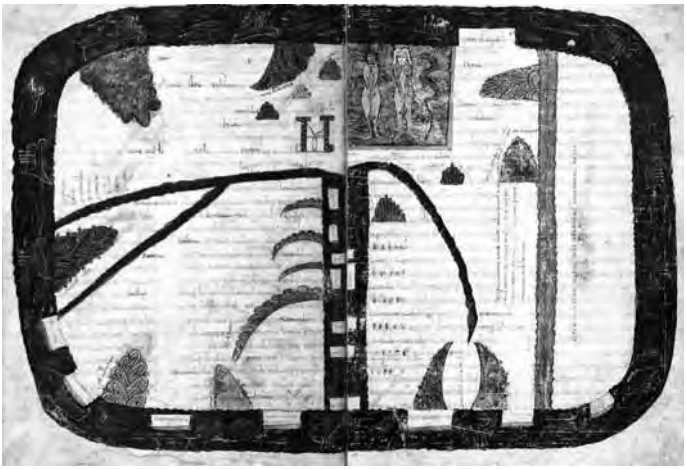
ontwikkelingen in de textielverwerking veranderden de Europese economie. Europeanen leerden het buskruit en de daarmee aangevuurde wapens kennen, zowel door de Mongoolse stammen die de vitale handelsroutes door Centraal-Eurazië exploiteerden en deze technologie vanuit China importeerden, als door mensen in het Nabije Oosten, waar deze zaken via de handel over de Indische Oceaan bekend waren. Op termijn had het buskruit een wezenlijke invloed op de Europese wapenindustrie en in de oorlogvoering; daardoor werden de interne machtsverhoudingen in Europa beïnvloed maar kreeg ook de Europese agressie elders op aarde extra kracht.

De culturele basisstructuren van de christelijke wereld veranderden doordat men van textiel- of houtvezels papier leerde maken, met behulp van machines die in Bagdad ontwikkeld waren, waarschijnlijk naar Chinees voorbeeld, en die via islamitisch Spanje in Europa werden geïntroduceerd. Papier, in plaats van perkament, maakte teksten goedkoper en bracht dus een grote uitbreiding van het aantal geschriften met zich mee; dat proces gaf een essentiële stimulans aan de verbreding van de communicatie en de ontwikkeling van het geestelijk leven in een tot dan toe grotendeels mondeling, dus lokaal communicerend Europa.

Op het terrein van het denken onderging het Europese wereldbeeld de invloed van de introductie van de 'Arabische', maar eigenlijk Indiase cijfers 1 tot en met 9, waaraan de islamitische wiskundige al-Khwarizmi in de negende eeuw de nul had toegevoegd. Rekenen op papier werd nu simpeler, voor iedereen begrijpelijk. Het maakte ook handeldrijven gemakkelijker. Een misschien nog ingrijpender gevolg was dat Europeanen een allengs kwantificerender blik ontwikkelden op de wereld en op alles wat daarin is.

Kortom, tussen de late elfde en de late dertiende eeuw veranderde door het contact met de culturen van Azië het leven in Europa op zoveel terreinen, dat we deze periode gerust een weliswaar trage, maar niet minder ingrijpende revolutie kunnen noemen.[57]

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)



Een van de varianten van de zogenaamde Valcavado-kaart, oorspronkelijk toegevoegd aan het *Apocalyps*-commentaar van de achtste-eeuwse monnik Beatus van Liebana.

En dan arriveert, in de veertiende en vijftiende eeuw, het kompas, dat in China uitgevonden is en dat later door islamitische handelaren ook op de Indische Oceaan en de oostelijke Middellandse Zee gebruikt wordt, waar joodse kooplieden en christelijke zeelieden ermee kennis maken. Deze ontwikkeling valt samen met de her-introductie van de sferische, Ptolemaeïsche wereldbeschouwing, die ooit in Alexandrië was ontstaan. In de islamitische wereld had men dat beeld niet verlaten, in de middeleeuws-christelijke goeddeels wel. Want al hebben Europese geleerden het zeker gekend, verreweg de meeste Europeanen, inclusief de handelaren en de scheepvaarders, ervoeren tot de vijftiende eeuw de aarde als plat, en de oceaan als een ruimte die eindigde in de levensbedreigende overgang tussen aarde en hemel. Op die oceaan waagde men zich te minder omdat, eenmaal uit het zicht van de kust, plaatsbepaling op zee allesbehalve gemakkelijk was.

Het kompas en het nieuwe aardebeeld openen in de vijftiende eeuw de ogen van de Europese zeevaarders en koop-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Reconstructie van een van de vroegste verschijningsvormen van het (Chinese) kompas.

lieden: zij durven nu de veilige kusten uit het oog te laten en in alle richtingen de open zee op te gaan, wetend dat zij kunnen terugkeren naar hun punt van vertrek. Het tijdperk van de 'Europese ontdekkingen' begint. De 'Columbiaanse periode' in de wereldgeschiedenis breekt aan, ofwel, vanuit Euraziatisch perspectief: de 'Vasco da Gama-era'.

In 1492 vertrok Columbus, moedig naar het westen varend, naar Azië. Toen hij na maanden land zag, kon dat volgens zijn afstandsberekeningen slechts de eilandengroep zijn die hij ook verwacht had te vinden. Hij had immers het 'Boek van Heer Marco Polo' gelezen. In het relaas van zijn reis naar het Verre Oosten had de Venetiaan (1254-1324) verteld wat de Chinezen hem hadden gezegd. In de grote oceaan voorbij de wereld die men in Europa gemeenlijk 'India' noemde, lag een archipel. Columbus meende een tijd lang die ontdekt te hebben – West-India was eigenlijk Oost-Azië, bereikt via de Atlantische Oceaan. Pas zo'n dertig jaar later bleek hoe schromelijk de Genuees zich verrekend had: niet de oudste wereld, Azië, had hij ontdekt, maar een nieuwe, die men op de kaart nu een plaats moest geven, en een naam. Intussen was de Spaanse expansie in wat langzaamaan Amerika ging heten al begonnen.

Terwijl Columbus namens de Katholieke Koningen van Spanje westwaarts zeilde, voeren Portugezen namens hun koning zuid- en zuidoostwaarts, eveneens op zoek naar

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Eigentijdse afbeelding van Vasco da Gama.

een weg naar de Oriënt. In 1498 landde Vasco da Gama in het echte India. Toen begon wat voorheen heette: de Europese expansie in Azië. Wil men het proces beter duiden, zeker voor de periode van circa 1500 tot circa 1800, dan karakteriseert men het als de hernieuwde interactie tussen Europa en de rest van Eurazië,[58] de oorsprongswereld waarvan men vervreemd was.

De wereld en/in Europa's 'Vasco da Gama-era'

Wij schrijven nu meer dan vijfhonderd jaar later. Op basis van alles wat de bewoners van West-Eurazië zich in de voorafgaande millennia hadden eigen gemaakt, konden zij in de vijf eeuwen na 1498 grote delen van de wereld verkennen en deels veroveren. Maar de dominantie welke in die periode langzaamaan tot stand kwam, is inmiddels weer voorbij. De 'era van Europa', zoals de historicus Jan Ro-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

mein haar noemde, is in het tijdsperspectief dat ik hier geschetst heb een korte tijdsspanne gebleken.

Om het karakter van deze periode nader te duiden, ga ik terug naar de veertiende eeuw. Tot dan toe was de islamitische 'oikoumenè' Europa's enige 'betekenisvolle Ander' geweest, een wereld waartegen Europeanen zich afzetten maar die zij ook nodig hadden om zichzelf te identificeren. De wijdse wildernis die zich uitstrekte beoosten Polen, de Baltische landen en de Balkan kende men nauwelijks, en hetzelfde gold voor het Byzantijnse Rijk dat, al was het christelijk, toch niet als vriend werd gezien.

Tussen de wereld die zich *Christianitas* noemde – de term Europa raakte pas in de zestiende eeuw in zwang – en *Dar ul-Islam*, het 'Huis van de Islam', lagen lange frontlijnen die een vijandschap markeerden welke zich soms in 'heilige oorlogen' uitte. Geen van beide partijen slaagde erin de ander te domineren en zo assimilatie of integratie af te dwingen. Daarentegen bestond er juist grootschalige cultuuroverdracht, vooral in Spanje en op Sicilië.

Wat lag er voorbij de wereld van de islam? De verhalen over Alexander en zijn ontmoetingen met de 'naakte wijzen' waren doorgedrongen in het Romeinse Rijk, en vervolgens deel geworden van de culturele erfenis die Rome naliet aan Europa. Maar door het ontbreken van rechtstreekse contacten tussen Europa en Azië waren de meeste lezers of luisteraars ervan overtuigd dat deze verhalen geen realiteit beschreven, vertelden.

Pas gedurende de veertiende eeuw maakten Europeanen voor het eerst echt kennis met een beschaving die geheel buiten de relatief bekende wereld van de Middellandse Zee lag, de Chinese, tegenwoordig de confucianistische 'oikoumenè' genoemd. Het verhaal van Marco Polo werd gretig gelezen of beluisterd, al was het maar omdat het in de waarschijnlijk zeer verfraaide vorm die de Pisaanse broodschrijver Rustichello eraan gaf een wereld beschreef die veel Europeanen met stomheid sloeg.[59] Sommigen meenden reeds toen dat het een avonturenroman

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Illustratie bij een van de vele veertiende-eeuwse handschriften waarin het verhaal van Marco Polo Europese lezers bereikte.

was zoals Rustichello er wel meer schreef. Tot op de dag van vandaag zijn er lieden die staande houden dat Polo nooit in China is geweest, dat hij niet verder is gereisd dan de Venetiaanse handelswijk van Constantinopel of, misschien, de havens van de Krim en daar van Aziatische karavaanreizigers de verhalen hoorde die hij als zijn eigen ervaringen debiteerde.[60] De bewijsvoering overtuigt mij allerminst, maar de hele kwestie is eigenlijk niet relevant.

Feit is immers dat tal van mensen, gestimuleerd door het verhaal over de reis die Marco Polo gemaakt zou hebben, zelf op reis gingen: kooplieden uit Genua en Venetië vestigden zich in Chinese havens, missionarissen richtten bisdommen op her en der in het rijk van Kublai Khan en zijn opvolgers, avonturiers vertelden hun verhalen. In de loop van de veertiende en vijftiende eeuw kreeg Europa, via de Zijdeweg, informatie waaruit bleek dat het Chinese imperium alles was wat Polo erover verteld had, en meer: politiek, economisch en cultureel niet alleen volledig anders dan Europa, maar ook superieur, precies op terreinen waaraan het arme westelijke deel van Eurazië zoveel waarde hechtte: rijkdom, macht.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Dat China zichzelf óók definieerde als meer beschaafd, als het 'Rijk van het Midden', en dat Beijing Europese diplomaten duidelijk te verstaan gaf dat men hen en hun meesters eigenlijk toch als geschenken-brengende barbaren beschouwde, dat zette in Europa kwaad bloed. Maar toch… Juist dat de Chinezen tot in de late achttiende eeuw in staat bleken aan Europa de voorwaarden te dicteren waaronder contact mogelijk was, bevestigde in Europese ogen de status van de Chinese beschaving. Velen accepteerden het land zelfs als een voorbeeld. Dat bleek toen in de late zeventiende eeuw Europese intellectuelen, ontevreden met de stand van hun eigen cultuur – en nu in staat die met andere te vergelijken –, in hun discussies over de noodzakelijkheid van hervormingen juist China als modelsamenleving voorstelden.[61]

Eenzelfde situatie deed zich voor toen de eerste Europeanen – missionarissen – in 1549 Japan betraden. Het 'Rijk van de Rijzende Zon' weerstond na enig aarzelen alle aandrang waarmee de 'westerse barbaren' – al snel ook kooplieden en militairen – er hun economische, politieke en cultureel-religieuze belangen poogden te vestigen. De teleurstelling over het feit dat men het keizerrijk niet kon overmeesteren, werd vertaald in verhalen waarin Europese auteurs bewondering voor de Japanse politiek en samenleving vermengden met kritiek, bijvoorbeeld op de andere zeden. Toch was over de hele linie de berichtgeving over Japan eeuwenlang grotendeels positief van aard, alweer: omdat men het land niet kon overmeesteren.[62]

Zeker, Europeanen beriepen zich er in hun contacten met anderen vrijwel altijd op dat het heil alleen kon worden verkregen door hun religie – de enig ware. Zo redeneren vele godsdiensten. Een bepaalde mate van intolerantie en superioriteitsgevoel treft men aan overal waar zij macht hebben, waar de scheiding tussen seculier en religieus handelen op samenlevingsniveau niet is vastgelegd.

Tevens ontwikkelde zich in Europa binnen de culturele

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

elite een begin van eigendunk waarin het kleinste 'continent' van de bekende vier – Azië werd inderdaad apart benoemd – toch als het meest ontwikkelde en beschaafde werd gepresenteerd.[63] De parallel dringt zich op met de houding van de oude Atheners tegenover Azië en, zo men wil, met de psyche van de 'underdog' in het algemeen. Het lijkt me niet zonder betekenis dat deze voorstelling van zaken ontstond juist toen Europeanen op grotere schaal kennis maakten met andere culturen: de wortels ervan liggen in de Kruistochten, Europa's eerste volle confrontatie met een andere religieuze samenleving. Deze retoriek diende natuurlijk vooral om een zelfverzekerdheid te suggereren die men in feitelijke ontmoetingen lang niet altijd bevestigd zag. Zo moesten de eerste Europeanen die in de zeventiende eeuw de Noord-Amerikaanse Indianen van de Irokezenfederatie leerden kennen, tot hun verbijstering constateren dat dezen hun eigen leefwijze veel hoogstaander achtten dan die welke Europese handelaars en missionarissen hun wilden brengen. De brahmanen in India en de mandarijnen in China dachten niet anders.

Gedurende de eerste drie eeuwen na 1500, waarin Europeanen steeds veelvuldiger en diepgravender contacten legden met andere beschavingen,[64] waren de meeste geletterde samenlevingen op aarde – dat wil zeggen: vooral de samenlevingen van Eurazië – op politiek, economisch, sociaal en cultureel gebied in feite 'even sterk'. Buiten hun eigen regio speelden Europeanen slechts een marginale rol en het superioriteitsgevoel waaraan zij soms uiting gaven, konden zij vooralsnog nauwelijks kracht bij zetten. De vroegste Europese teksten over India, van de hand van avonturiers en kooplieden, maar ook van beginnende 'empire-builders' – religieus dan wel politiek – tonen hoezeer de schrijvende reizigers beseften slechts aan de marge van grote staten en beschavingen te vertoeven. De Italiaanse avonturier Ludovico di Varthema die vele jaren in India verbleef, getuigde daarvan in zijn *Itinerario* (Rome 1510),

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De opdrachtgever van de Taj Mahal, Sjah Jahan (1592-1666), als wereldheerser.

de eerste gedrukte Europese publicatie die een wat meer gedetailleerd beeld van Zuid-Azië gaf en meteen in het Engels en Duits werd vertaald. Hetzelfde ziet men in *De Imperio Magni Mogoli, sive India Vera* (Leiden 1631), een werk dat de Nederlandse koopman-geograaf Johannes de Laet op basis van allerlei reisverhalen samenstelde. Fortuinzoekers als de Franse juwelier Jean-Baptiste Tavernier en de Italiaanse arts Niccolò Manucci die zelf het Mogolrijk bezochten, voegden daaraan in de late zeventiende eeuw het hunne toe, zodat Europa weet kreeg van de ontzagwekkende macht van Shah Jahan en Aurangzeb.

Met dat al bleven vele niet-Europese volkeren, vooral de Aziatische, zichzelf superieur voelen, juist omdat ze erin slaagden hun onafhankelijkheid te bewaren. Alleen de Indiaanse beschavingen van Noord-, Midden- en Zuid-Amerika dolven het onderspit: fysiek verzwakten zij door de invloed van Europese ziektekiemen en hun ecologisch

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

systeem werd aangetast door de import van Europese gewassen – de 'Columbus-uitwisseling' werkte, met andere woorden, vooral in hun nadeel.[65] Bovendien bleken de Iberische *conquistadores* op organisatorisch en militair-technologisch gebied inderdaad superieur. Het leven van de al snel onderworpen Indianen verslechterde op veel terreinen. Een proces van Europeanisering zette in, deels door de moedwillige vernietiging van de inheemse culturen en, zelfs, van de inheemse herinnering – een proces waarin missionarissen een centrale rol speelden, zij het ook dat de effecten ervan minder diep gingen dan zij meenden.[66] Hoewel de noodzaak om het christendom te verkondigen dikwijls werd gebruikt als argument voor deze politiek, kan moeilijk worden ontkend dat zij tegelijkertijd de economische en bestuurlijk-culturele beheersbaarheid van de nieuw-veroverde gebieden diende.[67]

Datzelfde kan, dunkt mij, lang niet altijd gezegd worden van de vele visuele en tekstuele representaties van 'de Ander' die de Europese cultuur van de zestiende tot de late negentiende eeuw te zien geeft. Hoewel deze een geliefd onderwerp geworden zijn van Europa's zelf-kritische houding ten opzichte van kolonialisme en imperialisme, met name in kringen waarin het zogenaamde 'Oriëntalisme'-debat woedt, vind ik het interessanter ze te zien als wat ze, mijns inziens, in wereldhistorisch perspectief toch minstens ook zijn: uitingen van de enige cultuurkring die op zo grote schaal vorm gaf aan haar verwondering over 'het andere' en 'de Ander'. Hoewel, bijvoorbeeld, het Alexanderverhaal in heel Eurazië verteld wordt, is het in Europa ook onderwerp geworden van opera's – het vermaak bij uitstek voor brede lagen van de bevolking. Alleen al Pietro Metastasio's libretto *Alessandro nelle Indie* werd door zo'n vijftig componisten getoonzet, zodat de gehele achttiende eeuw door in heel Europa het verhaal weerklonk; maar er waren ook opera's over Alexanders Indiase tegenstander, Poros. En al werd de Mongoolse veroveraar Timur Lenk niet altijd gunstig afgeschilderd, toch gaven de aan hem

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

gewijde toneelstukken en, alweer, opera's een Europees publiek enig zicht op de wereld buiten de hunne: zowel Händel als Scarlatti wijdde aan hem in de achttiende eeuw succesvolle muziekdrama's – *Tamerlano* –, en elk ervan ging terug op een van de vele al even succesvolle zeventiende-eeuwse toneelstukken. Dat al die verbeeldingen waarde-geladen zijn, in elk opzicht gekleurd, spreekt vanzelf.

De late achttiende eeuw als wereldhistorisch keerpunt

Ondanks de betekenis van Vasco da Gama en Columbus begint het verhaal van Europa en de rest van de wereld eigenlijk pas echt in de late achttiende eeuw. Dan bereikt Europa, na een reeks van op zich van elkaar losstaande maar elkaar beïnvloedende ontwikkelingen, een situatie waarin het zich langzaamaan werkelijk gaat onderscheiden. Pas dan ook slaat op vele plaatsen buiten Europa de machtsbalans door in het voordeel van de Europeanen.[68]

De veranderingen manifesteerden zich het eerst op economisch vlak. Tot diep in de achttiende eeuw kende Europa een economische structuur waarin de handel, de protoindustrie en het agrarisch bedrijf een zekere mate van welvaart genereerden die echter afhankelijk van tijd en plaats heftig schommelde. Elders, bijvoorbeeld in India, Japan en China, bestond eenzelfde wankel evenwicht.

Veel onderzoekers hebben zich afgevraagd welke factoren de doorslag gegeven hebben in de verstoring van dit evenwicht die de late achttiende eeuw te zien gaf. Sinds de zestiende eeuw bouwde Europa voort op wetenschap en, meer specifiek, technologie die, zoals gezegd, in Aziatische culturen waren ontstaan. Het kompas had Europese handel op wereldschaal, het buskruit de Europese militaire hegemonie, de boekdrukkunst en het papier de Europese kenniseconomie mogelijk gemaakt. Europa's 'grote sprong voorwaarts' in de achttiende eeuw zou zonder Azië's enorme grondstoffenvoorraden en zijn al even grote koperspotentieel evenmin hebben plaatsgevonden.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

De eerste shogun van de Tokugawa-dynastie, Ieyasu (1543-1616), die een begin maakte met de Japanse seclusiepolitiek.

Wel is het een feit dat de Aziatische vindingen in Europa anders, en economisch effectiever, werden benut dan in de beschavingen waarin ze waren ontstaan. Buskruit werd in China vooral voor vuurwerk toegepast, minder voor oorlogvoering.[69] In Japan verbood het Tokugawa-regime in de zeventiende eeuw zelfs de fabricage en het gebruik van vuurwapens. En het kompas? In de late jaren 1430 besloot het keizerlijk hof in China om ideologisch-politieke redenen geen vervolg te geven aan de tot dan toe zeer succesvolle maritiem-economische expansie op de Indische Oceaan[70]; daardoor hadden de Europeanen, toen zij er enkele decennia later arriveerden, in elk geval één machtige concurrent minder. En de toch tot de vijftiende eeuw zo ontwikkelde islamitische wereld benutte eeuwenlang de boekdrukkunst niet, naar men aanneemt om religieuze én politieke redenen: op beide terreinen achtten de leiders té grote kennis een gevaar voor de status-quo. Dat beperkte echter wel de vrijheid van meningsuiting – drastisch zelfs.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Reconstructie van de vroegste stoommachine.

Het verhinderde dus ook de ontwikkeling van werkzame, alternatieve politieke, wetenschappelijke en religieuze ideeen, met andere woorden van een publieke ruimte, met publiek debat. Al evenzeer zette het een rem op de groei van grootschalige scholing en het ontstaan van een kenniseconomie.

Bovendien, ondanks de ontleningen aan 'Azië' was de technologie die ertoe bijdroeg dat Europa vanaf de late achttiende eeuw zo'n voorsprong nam op andere cultuurwerelden een goeddeels inheemse. In de tweede helft van de eeuw gaat men in delen van West-Europa meer dan in de voorafgaande eeuwen anorganische hulpbronnen en grondstoffen – vallend water, hout, steenkool – gebruiken voor het aandrijven van machines in de nijverheid. Iets later worden ingrijpender technische vernieuwingen geïntroduceerd, zoals de stoommachine. Voor het eerst uitgevonden in Alexandrië, aan het begin van de christelijke jaartelling, was het apparaat daar niet in gebruik genomen:

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

slavenarbeid was goedkoper. Nu echter, in een eeuw van stijgende lonen, was de tijd rijp voor een (her-)uitvinding. Dikwijls leidt niet zozeer de menselijke aandrang intellectuele problemen op te lossen tot allerlei vindingen, maar blijkt technologische vernieuwing samen te hangen met investeringsoverwegingen. Wetenschappelijk onderzoek, technologisch onderzoek werd, vanaf deze eeuw, steeds meer ten behoeve van de nijverheid verricht. Mede daardoor werd de eerste Industriële Revolutie een feit.

Maar daarmee is nog geen sluitend antwoord gegeven op de vraag waarom die omslag zich in Europa wel voordeed en in andere ontwikkelde economieën niet.

Vaak wordt het kapitalisme als primaire factor genoemd: dat was al eeuwenlang de kracht achter commercie en nijverheid en steeds meer ook achter de agrarische sector, die zich al in de eeuwen voorafgaand aan de 'val van het Ancien Régime' langzaam losgemaakt had uit de productiebeperkingen welke feodale bezits- en gezagsverhoudingen daaraan hadden opgelegd. In de vroege achttiende eeuw was in West-Europa mede door winsten in de landbouw een overschot aan investeerbaar kapitaal gevormd, dat om te renderen werd ingezet in internationale handel en nu ook industrie – her-investering in het boerenbedrijf leverde minder op. Maar zulk kapitaal was eveneens voorhanden in een aantal Indiase regio's en in de grote handelssteden van China, waar dergelijke investeringen niet plaatsvonden.

Vaak wordt gezegd dat Europa geografisch gunstig lag, tussen Amerika en Azië, zodat men grondstoffen en eindproducten gemakkelijk en globaal kon inkopen en verhandelen. Doch ook dat zal de doorslag niet gegeven hebben – de Aziatische economieën hadden al eeuwenlang succesvol handel gedreven met de werelden rond de Chinese Zee en de Indische Oceaan, alsmede met het Nabije Oosten.

Vaak wordt gesuggereerd dat de ontegenzeggelijk hoge urbanisatiegraad van West-Europa een belangrijke rol

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

speelde. Die leidde immers tot specialisatie in de sfeer van de handwerkberoepen, en tot een andere manier van denken over de rol van mensen in het arbeidsproces. Ook zó ontstond een mentaliteit die de nieuwe industrieën begunstigde. Maar zulke specialisatie tonen de toenmalige Chinese zijde-industrie en de Indiase katoennijverheid eveneens.[71]

De relatief geringe bevolkingsomvang van de meeste West-Europese landen is echter wel een element in de veranderingen van deze tijd: de situatie leidde tot hogere loonkosten en spoorde aan tot de ontwikkeling van alternatieve, gemechaniseerde arbeid.

Daarnaast wordt gewezen op de verschillen tussen de politieke structuren van Europa en Azië. Veel Aziatische staten, te beginnen met Europa's naaste buur, het Ottomaanse Rijk, waren als 'machtsmachines' aanzienlijk efficiënter dan de Europese – dat zag men in Europa zelf ook, zoals blijkt uit de bewondering voor China. Maar die efficiency had een prijs. Een drukkend belastingstelsel, een dikwijls inflexibele bureaucratie, geringe mobiliteit van kapitaal en arbeid droegen niet bij tot een klimaat waarin veranderingsdenken zich gemakkelijk uitte. De centrale overheden in de grote rijken van Azië waren dirigistisch en particulier initiatief werd door hen niet aangemoedigd. In (West-)Europa waren de staten kleiner en zwakker gebleven, hoewel vorsten wel degelijk naar centralisatie streefden. De steden daarentegen waren er sterk, met hun traditie van ondernemers als bestuurders, met een cultuur van scholing zowel voor de elite als de burgerij en met een relatief brede betrokkenheid van de stadsbevolking bij het intellectuele leven en de politiek; er bestond een grotere neiging tot onafhankelijk denken en optreden; er was een mentaliteit die verandering niet meteen als gevaarlijk afwees, zoals in de centralistische staten van 'het Oosten', die, veelbetekenend voor de ontwikkelingen in Europa, steeds vaker als 'tiranniek' werden afgeschilderd, zeker toen in 'Verlichte' kringen op het einde van de achttiende

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Europese fantasieverbeelding van het 'despotische', 'oriëntaalse' hof van de Grote Mogols.

eeuw het vrijheidsdenken veld won. Precies de al genoemde (reis-)verhalen over het Ottomaanse Rijk en het Mogolimperium beïnvloedden de manier waarop Europeanen dachten over de structuur van staten, de rol van de overheid en de positie van de onderdaan: de Franse politiek denker Montesquieu ontwikkelde al in zijn *De l'Esprit des Lois*, uit 1748, noties over 'oriëntaals despotisme' – een boeiende herhaling van het denken van het klassieke Griekenland: ook Athene positioneerde zich in zijn politieke discours als 'democratisch' tegenover een wereld van 'Oosterse dwingelandij'.

Kortom, door een reeks van factoren lijken met name de West-Europese samenlevingen in de achttiende eeuw economisch, sociaal en cultureel dynamischer dan de grote beschavingen van Azië. Toenemende dynamiek, en eruit voortvloeiende interactie en concurrentie stimuleerden ook een geleidelijke erkenning van de juridische vrijheid van de individuele staatsburger, die men steeds meer ging

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

zien als de drager van en drijvende kracht achter een welvarende, machtige samenleving en staat. Dat proces bevorderde weer de economische ontwikkeling in de richting van het moderne, industriële kapitalisme.

Toch gaf misschien, in combinatie met al deze factoren, uiteindelijk het toeval de doorslag. Veel Aziatische staten werden op het einde van de achttiende eeuw geteisterd door ingrijpende politieke crises. Of en in hoeverre de komst van Europese handelaars en het beginnende Europese imperialisme daartoe bijdroegen, is een omstreden punt. In elk geval tastten die crises de structuur aan van deze staten die, zoals Mogol-India en Ching-China, bijna subcontinentale dimensies hadden. Dat leidde er onder andere toe dat overheden aan nieuwe economische initiatieven op het vlak van de nijverheid nauwelijks steun hadden kunnen bieden, zelfs niet als de cultuur er de mentale voorwaarden voor geboden zou hebben, hetgeen in deze landen minder het geval was dan in Europa. In veel Aziatische samenlevingen stonden handelaars en andere ondernemers bovendien in laag aanzien waardoor zij, zoals bijvoorbeeld in Japan, vooralsnog weinig kans hadden het politieke besluitvormingsproces te beïnvloeden.

Nu kan men tegenwerpen dat zich in Europa eveneens politieke problemen voordeden – van revolutionair karakter zelfs, zoals bleek tussen 1789 en 1848. Maar juist de economische vernieuwingen en de staatkundige fragmentatie van deze decennia leidden ertoe dat die opgevangen werden op een wijze die niet verlammend maar eerder veranderend werkte, te meer toen bleek dat het draagvlak voor hetgeen de revolutionairen beoogden relatief groot was, mits zij in hun hervormingseisen niet te ver gingen. Na de 'Industriële Revolutie' werd 'de politieke revolutie' een feit, resulterend in de komst van constituties en een beginnend kiesrecht.

De meer dynamische West-Europese staten stapten – overigens in moordende onderlinge wedijver – vanaf de vroege negentiende eeuw weloverwogen en met grote in-

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

zet in de wereldmarkt die zij in de voorafgaande eeuwen hadden geschapen. De economische en de politieke revoluties vormden nu de motor die Europa een positie gaf waardoor wereldwijd de concurrentie van andere significante economieën bijna tweehonderd jaar werd overvleugeld. Die situatie duurde van circa 1770 tot de jaren zeventig van de twintigste eeuw.

Grote delen van de aarde waren economisch en militair te zwak om aan de druk vanuit het Europa weerstand te bieden. Zo waren de stammensamenlevingen van Afrika geen medespelers vanwege hun in deze context te lichte organisatiestructuur. Andere participanten in de wereldeconomie, die sterke concurrenten hadden kúnnen zijn, stonden door hun interne problemen tijdelijk buitenspel. Zuid-India was – mede door de komst van buitenlandse handelaren – verdeeld geraakt in elkaar bestrijdende vorstendommen, waardoor eerst de Portugezen en later de Engelsen, Fransen en Nederlanders een steeds belangrijker rol in de regionale economie en onvermijdelijk ook in de politiek konden gaan spelen. De centraliserende macht van de Mogols die vanuit Delhi een groot deel van het noorden en midden van het subcontinent beheersten, begon af te brokkelen. China, dat economisch goeddeels zelfvoorzienend was en zichzelf mede daardoor bijna tweeduizend jaar lang als de enige beschaving op aarde had kunnen beschouwen, moest in de vroege negentiende eeuw het hoofd buigen: voor het militaire overwicht van Europeanen en nu ook Amerikanen die de vrije import van opium en andere producten wilden afdwingen, omwille van het vergaren van fortuinen die hun een aristocratische levensstijl mogelijk moesten maken. Men moet wel de navrante parallel zien met de situatie in de hedendaagse Westerse wereld, waar zovelen een beschuldigende vinger opheffen tegen de niet-Westerse regio's die de verdovende middelen produceren welke 'bij ons' zoveel menselijke schade aanrichten.

Zelfs Japan speelde niet mee. In de vroege zeventiende

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

eeuw was het eilandenrijk succesvol geweest in zijn politiek om het tij van de groeiende Europese, christelijke invloed te keren door het vrije verkeer met de wereld van de barbaren in het Westen te verbieden en alleen via de kooplieden van de Verenigde Oost-Indische Compagnie – gevangen op het eilandje Deshima – handel in goederen en gecontroleerde informatie toe te laten. Pas in de tweede helft van de negentiende eeuw opende het land zijn grenzen en slaagde het erin de vijand te verslaan door hem te imiteren.

Met dat al moet de nadruk liggen op het zojuist gebruikte woordje 'tijdelijk'. Al deze staten en samenlevingen waren inderdaad slechts tijdelijk uitgeschakeld. Nog geen tweehonderd jaar nadat de hier geschetste ontwikkeling had ingezet, begon Europa, begon het Westen zijn unieke positie en macht weer te verliezen. Sedert de jaren 1970 manifesteren datzelfde India, datzelfde China, datzelfde Japan – en met hen andere Aziatische staten – zich als formidabele globale tegen- of medespelers.[72] Nu reeds is duidelijk dat de eenentwintigste eeuw een hernieuwde dominantie te zien zal geven van culturen die Europa, al heeft het er veel van overgenomen, en er veel gemeenschappelijk mee, eeuwenlang als 'Aziatisch' heeft bestempeld, als vreemd, als anders. Nu zal blijken dat de oudste wereld 'de oude' en ook 'de nieuwe' naar de kroon zal steken, al weet niemand hoelang deze veranderende situatie in Eurazië zal duren.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Noten

NOTEN BIJ WOORD VOORAF

1 M. Lewis, K. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of metageography* (Londen 1997), geven aan dat het denken in termen van continenten als culturele eenheden gevaarlijke generalisaties in de hand werkt.
2 Dit essay berust mede op: Peter Rietbergen, *Europa's India. Fascinatie en cultureel imperialisme, circa 1750 – circa 2000* (Nijmegen 2007). Een klein deel van *Europa's India*, hoofdstuk 3, is gebruikt voor het eerste verhaal, een deel van hoofdstuk 2 voor het tweede, en een deel van de proloog voor het derde.

NOTEN BIJ VERHAAL I

1 Weinig overtuigend: F. Wood, *Did Marco Polo go to China?* (London 1995), die echter als iconoclastisch veel weerklank vindt, getuige onder andere de erop gebaseerde ARTE/ZDF-documentaire over Marco Polo in de (DVD-)serie *Die Welt entdecken*, uit 2004.
2 P.J. Rietbergen, 'Witsen's World. Nicolaas Witsen (1642-1717) between the Dutch East India Company and the Republic of Letters, in: *Itinerario*, IX-2 (1985), 121-134.
3 Zie: A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker* I-IV (Stuttgart 1957-1963).
4 Zie ook: M. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Londen 1964), vooral 207-253 en 254-294.
5 Een overzicht: R. Simone, 'The Early Modern Period', in: G. Lepsky, red., *History of Linguistics, III. Renaissance and Early Modern Linguistics* (New York 1998), 149-214.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

6 D. Droixhe, *La Linguistique et l'Appel de l'Histoire (1600-1800)* (Genève 1978), 126-142.
7 Zie: M.Z. van Boxhorn, *Bediedinge van de tot noch toe onbekende afgodinne Nehalennia, over de dusent ende ettelicke hondert jaren onder het sandt begraven, dan onlancx ontdeckt op het strandt van Walcheren in Zeelandt* (Leiden 1647). Hiertegen verscheen: *Vraagen voorghestelt ende opghedraaghen aan de heer Marcus Zuerius van Boxhorn, over de (…) tot noch toe onbekende afgodinne Nehalennia, onlangs by hem uytgegeven* (Leiden 1647), waarop Boxhorn reageerde met: *Antwoord van Marcus Zuerius van Boxhorn, gegeven op de vraaghen, hem voorgestelt (…) In welcke de ghemeine herkomste van der Griecken, Romeinen, ende Duytschen tale uyt den Scythen duydelijck bewesen, ende verscheiden oudheden van dese volckeren grondelijck ontdeckt ende verklaert worden* (Leiden 1647).
8 G. Stiernhelm, *De Linguarum origine praefatio* (Stockholm 1671). Daarop bouwde later voort: A. Jäger, *De lingua vetustissima Europae, Scytho-Celtica et Gothica* (Wittenberg 1686).
9 G. Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (Amsterdam 1765, hoewel geschreven in 1704), 1, 238.
10 Voor de achtergrond ook: U. Ricken, red., *Sprachtheorie und Weltanschauung in der Europäischen Aufklärung* (Berlijn 1990).
11 Cfr. M. Hoenigswald, 'On the history of the comparative method', in: *Anthropological Linguistics* 5/3 (1963), 1-11.
12 Een overzicht biedt: E. Windisch, *Geschichte der Sanskritphilologie und indischer Altertumskunde*, 1-11 (Straatsburg/Berlijn 1917/1920), waarin echter veel elementen ontbreken die ik hierna aanvoer.
13 De beeldvorming bij de vroegste Europese India-gangers is voortreffelijk samengevat in: J.-P. Rubies, *Travel and Ethnography in the Renaissance. Southern India through European Eyes, 1250-1625* (Cambridge 2000).
14 Zie: Rietbergen, *Europa's India.*
15 P. Rietbergen, 'Varieties of Asia? European perspectives,

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

c. 1600 – c. 1800', in: *Itinerario. European Journal of Overseas History*, XXV/3-4 (2001), 69-89; hiervoor: 77.

16 Muhammad Abdul Qayyum, *A Critical Study of the Early Bengali Grammars* (Dhaka 1982).

17 Cfr. Voltaire, *The works of Voltaire*, Vol. 18 (Genève 1968), 277.

18 Zie ook: Voltaire, *The Works*, Vol. 15, 183.

19 E. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Parijs 1746), II, hoofdstuk XV.

20 Zie bijv.: A. Leslie Wilson, 'Herder and India. The Genesis of a Mythical Language,' in: *Proceedings of the Modern Language Association* LXX (1955), 1049-1058.

21 Zie P. Rietbergen, 'Onderwijs en wetenschap als instrumenten van cultuurpolitiek: Rusland in de tweede helft van de zeventiende en in de achttiende eeuw', in: *Ex Tempore* 32 (1992), 147-160 en de daar genoemde literatuur en bronnen.

22 Dit wordt onder andere gesuggereerd in: J. Gyula, 'Some eighteenth-century antecedents of nineteenth-century linguistics', in: D. Hymes, ed., *Studies in the history of linguistics* (Bloomington 1974), 258-270.

23 E.g. S. Hedin, *Through Asia* (New York 1899), en: idem, *Die Seidenstrasse* (Leipzig 1936).

24 Belangrijke aanzetten gaf: M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford 1922), en: idem, *Caravan Cities* (Oxford 1932). Ook: A. Hermann, *Lou-lan: China, Indien und Rom im Lichte der Ausgrabungen am Lobnor* (Leipzig 1931). Recente overzichten: L. Boulnois, *La route de la soie* (Parijs 1966), I.M. Franck, D.M. Brownstone, *The Silk Road: A History* (New York 1986).

25 J. Mirsky, ed., *The great Chinese travellers* (New York 1968).

26 Cfr. F. Hirth, *China and the Roman orient as represented in old Chinese records* (Shanghai 1885). Cfr. ook: J. Miller, *Spice trade of the Roman Empire* (Oxford 1969).

27 Boeiend: A. Waley, *Ballads and Stories from Tun Huang* (New York 1960).

28 D. Klimburg-Salter, *The Silk Road and the Diamond Path:*

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Buddhist art on the trans-Himalayan trade routes (Los Angeles 1982).

29 Cfr. S. Beal, *Buddhist records of the Western World* (New York 1906; 1968).

30 E.g. O. Larttimore, 'A ruined Nestorian city in Inner Mongolia', in: *Geographical Journal* 84 (1934), 481-497.

31 Geciteerd in: Franck, Brownstone, *The Silk Road*, 191.

32 Zie ook: D. Whitehouse, R. Hodges, *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe: archeology and the Pirenne thesis* (Londen 1983).

33 J. Weatherford, *Genghis Khan and the Making of the Modern World* (New York 2004).

34 V. Chen, *Sino-Russian relations in the seventeenth century* (Den Haag 1966); J. Sebes, *The Jeuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk* (Rome 1962).

35 Met name de studie van Olaf Caroe, voormalig gouverneur van Noordwest Brits India, attendeerde het Westen hierop al in 1951: O. Caroe, *Wells of Power: the oilfields of South-Western Asia* (Londen 1951).

36 M. Ewans, ed., *The Great Game: Britain and Russia in Central Asia* (Londen 2004), bracht in acht delen enorm veel material bijeen.

37 B. De Cordier, *Blinde Regen. Centraal-Azië in de Frontlijn* (Gent 2007) biedt behalve een goed ook een leesbaar overzicht. Verder: C. Wallander, 'Silk Road, Great Game or Soft Underbelly? The new US-Russia relationship and implications for Eurasia', in: S. Hunter, red., *Strategic developments in Eurasia after 11 September* (Londen 2004), 92-104; L. Kleveman, *The new great game: blood and oil in Central Asia* (New York 2003).

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

1 H.J.W. Drijvers, ed., transl., *The Book of the Laws of Countries* (Assen 1965), vooral 39-49.
2 E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Leipzig 1914), en: G. Anderson, *Ancient Fiction* (Londen 1984).
3 Cfr. C. Mitchell, ed., *Syrus Ephraïm's Prose Refutations of Mani, Marcian and Bardesanes* (Londen 1912), II, xcviii.
4 Een prachtig overzicht geeft: F. Altheim, *Zarathustra und Alexander* (Frankfurt 1960).
5 Over de drie magiërs: R. Trexler, *The Journey of the Magi: meanings in history of a Christian story* (Princeton 1997).
6 J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford 1958), 21 en n. 1. Het ontgaat Duchesne dat F. Marion Crawford een mannelijk auteur is.
7 Iets van dit proces wordt geschetst in: J. Rose, *The image of Zoroaster. The Persian mage through European eyes* (New York 2000), 57-78 – een chaotische, lacuneuze studie die bovendien het fundamentele werk van M. Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, I-II* (Berlijn 1998) onvermeld laat.
8 De enige publicatie eraan gewijd is: M. Summers, 'Orrery's "The Tragedy of Zoroastres"', in: *Modern Language Review*, 12 (1917) 24-32.
9 Rose, *The Image*, ziet Abramane als Abraham, en meent dat Cahusac op die manier de joods-christelijke religie wilde stigmatiseren. Hiervoor is geen enkele aanwijzing, en ik vraag mij af of zij wel behoorlijk Frans leest.
10 Zie voor een nadere analyse van de Zoroaster-beelden in de achttiende eeuw: Peter Rietbergen, 'Zo sprak Zarathustra. Oosterse wijzen "verlicht" verwesterd', in: J. Blom, F. Korsten, red., *Voor Uta. Studies in de achttiende eeuw* (Nijmegen 2002) 153-170.
11 Th. Mattheij, *Waardering en Kritiek. Johannes Nomsz en de Amsterdamse Schouwburg, 1764-1810* (Amsterdam 1980),

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

geeft, anders dan de titel doet vermoeden, vooral een overigens hoogst waardevolle institutionele analyse van Nomsz' schrijverschap. Voor de aantallen bezoekers: 33, 49 en tabel 11. Overigens werd het stuk in 1776 nog eenmaal uitgevoerd, in 1781 driemaal, gevolgd door eenmaal in 1786 en tweemaal in 1792, terwijl er ook een benefietvoorstelling plaatsvond, hetgeen wijst op grote publieksbelangstelling.

12 Om een overdaad aan noten te vermijden, staan alle verwijzingen naar de tekst van Nomsz' *Zoroaster* en van zijn *Mohammed* tussen haakjes in de tekst.

13 En volgens Rose, *The Image*, ook Cahusac, maar daarin vergist zij zich eveneens.

14 Mattheij, *Waardering*, 98-101.

15 Cfr. H. Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta: ouvrage de Zoroaster, contenant les idées theologiques, physiques et morales de ce legislateur* (Parijs 1771); hij werkte zijn stellingen nader uit in zijn *Legislation orientale* (Amsterdam 1778), waarin hij de situatie in het Ottomaanse Rijk, Perzië en India vergeleek.

16 L. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and universal civilization* (Durham 1997); P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism* (Sydney 1986).

17 Cfr. voor het nu volgende: Peter Rietbergen, 'Zover de Aarde reikt. De werken van Johan Nieuhof (1619-1672) als illustratie van het probleem der cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis tussen specialisatie en integratie', in: *De Zeventiende Eeuw*, 11-1 (1986), pp. 17-40.

18 Een korte, mijns inziens incomplete analyse geeft: W. Idema, 'Confucius Batavus. Het eerste Nederlandse dichtstuk naar het Chinees', in: *Literatuur*, 1999/2, 85-89. Ik gebruikte het exemplaar van de bibliotheek van het KITLV te Leiden.

19 D.E. Mungello, red., *The Chines Rites controversy: its History and Meaning* (Nettetal 1994).

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

20 Ik heb gebruikt: *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète. Tragedie par M. de Voltaire* (Amsterdam 1743). Natuurlijk zijn er moderne edities, onder andere in de *Pleiade*-reeks.
21 M.G. Badir, *Voltaire et l'Islam* (Banbury 1974), hoofdstuk 3.
22 Zie de teksteditie van het *Commentaire*, die helaas nog niet in de Besterman-Voltaire terechtgekomen is, in: *Oeuvres Complètes de Voltaire. Nouvelle Edition (Garnier). Etudes et Documents Biographiques* (Parijs 1883) 83.
23 Badir, *Voltaire*, 145.
24 De tekst is, onder andere, uitgegeven in: *Oeuvres Complètes de Voltaire. Nouvelle Edition (Garnier). Etudes et Documents Biographiques* (Parijs 1883) 145-185; voor de *Mahomet*: 136.
25 Voltaire nam 'wraak', door de paus, Benedictus XIV, aan te schrijven; hij lokte diens wat weinig duidelijke reactie uit, die hij vervolgens toevoegde aan de editie van het stuk in zijn uitgave van zijn *oeuvres* in Dresden, 1648.
26 J. Gagnier, ed., Ismael Abu-l-Fida, *De Vita et Rebus gestis Mohammedicis, Moslemicae Religionis Auctoris et Imperii Saracenici Fundatoris* (Oxford 1723); idem, *La Vie de Mahomet* (Amsterdam 1732).
27 De Latijnse versie was: *De religione Mohammedica* (Utrecht 1705). De eerste Nederlandse vertaling was: *Verhandeling van de godsdienst der Mahometaanen alsmede van het krijgsregt bij haar (…) tegen de Christenen gebruikelijk* (Utrecht 1718).
28 J. Nomsz, *Mohammed, of de hervorming der Arabieren* (Amsterdam 1780) xix.
29 Zie voor een kort overzicht: Rietbergen, 'Varieties of Asia?', 69-89.
30 Cfr. Peter Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties – de fictie van de theorie? Een poging tot contextualisering en herinterpretatie', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 111/4 (1998), 545-574, nu in gewijzigde versie hoofdstuk 11 van: Rietbergen, *Europa's India*.
31 E. von Bunsen, *Die Einheit der Religionen im Zusammenhange mit der Völkerwanderung der Urzeit und der Geheim-*

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

lehre I-II (Berlijn 1870). Daaraan vooraf ging onder andere *Outlines of the Philosophy of Universal History applied to Language and Religion* I-II (Londen 1854). Erop volgde: *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* (Londen 1880).

32 Cfr. voor de twintigste eeuw e.g.: A. Bertholet, *Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben* (Tübingen, Leipzig 1904); idem, *Buddhismus und Christentum* (Tübingen 1909). En: L. De Sylva, *Mit Buddha und Christus auf dem Weg* (Freiburg 1998).

33 R. Seydel, *Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-sage und Buddha-Lehre* (Leipzig 1882); idem, *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach dem Evangelium* (Leipzig 1884; Weimar 1897).

34 Zo, bijvoorbeeld, G.A. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (Göttingen 1909).

35 A.J. Pietilä, *Drei Versuchungsgeschichten. Zarathustra, Buddha, Christus* (Helsinki 1910) (= *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Serie B, III), die echter overduidelijk vanuit een christelijk theologisch en normerend-ethisch perspectief be- en veroordeelt: 44-45; 66-69; 139-141.

36 L. Jacolliot, *Christna et le Christ* (Parijs 1874). Eerder al verscheen van hem: *The Bible in India: Hindoo origin of Hebrew and Christian Revelation* (New York 1870).

37 De tekst van Ahmad, oorspronkelijk in het Urdu gesteld, is tegenwoordig op video-cd in het Engels beschikbaar als *Jesus in India*.

38 Ook elders, bijvoorbeeld in India, China en Japan, hebben niet-christelijke auteurs zich sedert de negentiende eeuw met deze vragen beziggehouden. Cfr., bijvoorbeeld, F. Buri, *Der Buddha-Christus als Herr des wahren Selbst: die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum* (Bern 1982). Mij dunkt dat velen de westerse wortelzoekerij ondersteunen opdat zij vervolgens alsnog het belang kunnen onderstrepen van de eigen geestescultuur voor het nakende werelddenken: in feite pogen zij dat denken te

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

ontdoen van de dreigende dominantie van Westerse ideeën die het globaliseringsproces aankleeft.

39 K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, I-III (München 1957). Van *Die Massgebenden Menschen* verscheen in 1999 te Utrecht een vertaling van de hand van J. Sperna Weiland.

40 Dit gemis wordt maar ten dele goed gemaakt in: D. Freedman, M. McClymond, red., *The Rivers of Paradise. Moses, Buddha, Confucius, Jesus and Muhammad as religious founders* (Grand Rapids 2001) – waarin overigens Zoroaster opvallend ontbreekt.

41 De roman heeft opmerkelijk weinig aandacht gekregen. Zie echter: O. Murry, 'Whoring after strange gods', in: *Times Literary Supplement*, 29 mei 1981, 595.

NOTEN BIJ VERHAAL III

1 Zie: M. Gimbutas, *The living Goddess* (Berkeley 1999), die echter vooral over de 'Kurgan-volkeren' schrijft, en daarmee een latere periode interpreteert.

2 W. Ruddiman, *Plows, Plagues and Petroleum* (Princeton 2006).

3 J.P. Mallory, D.Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture* (Londen 1997); T. Gamkrelidze, e.a., *Indo-European and Indo-Europeans: a reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture* (Berlijn 1995), I-II. Crf. M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess. The World of Old Europe* (San Francisco 1991). De verspreide artikelen van de overigens niet onomstreden Gimbutas werden gebundeld door: M.R. Dexter, K. Jones-Bley, *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe* (Washington 1997).

4 De inzichten dateren van de laatste jaren, en de meningsverschillen zijn heftig, zoals de recente wetenschappelijke literatuur laat zien. Zie: A.J. Ammerman, L.L. Cavalli-Sforza, *The Neolithic Transition and the Genetics of Populations in Europe* (Princeton 1984) en: L.L. Cavalli-Sforza,

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

The History and Geography of Human Genes (Princeton 1994). Zie ook: R.S. Sharma, *India's Ancient Past* (Oxford 2005), 95 sqq.

5 Zie ook: C. Renfrew, *Archeology and Language – the Puzzle of Indo-European Origins* (New York 1988).

6 G. Fussmann, e.a.a., *Aryas, Aryens et Iraniens en Asie Centrale* (Parijs 2005); K. Jones-Bley, e.a. red., *Complex societies in Central Asia from the 3rd to the 1st millennium B C* (Washington 2002).

7 Ik ga niet in op de vele vroege vertakkingen van deze grote taalfamilie, en de vele proto-vormen die, als begin van deze vertakkingen, intussen worden gesuggereerd.

8 Een onmisbare samenvatting van de discussies vindt men in: E. Bryant, L. Patton, red., *The Indo-Aryan Controversy* (Londen 2005).

9 Zie: D. Ludden, *Making India Hindu. Religion, community and the politics of democracy in India* (Oxford 2006), alsmede: J. Bronkhorst, M. Deshpande, red., *Aryan and Non-Aryan in South Asia. Evidence, interpretation and ideology* (Cambridge 1999).

10 Ook in Europa is gewezen op achterliggende vooronderstellingen: L. Poliakov, *The Aryan Myth. A history of racist and nationalist ideas in Europe* (New York 1974). De Franse, eerste versie is van 1972. Over de taalkundige, raciale en culturele argumenten die Britse wetenschappers in de negentiende eeuw benutten om verbanden te leggen tussen India en de Ariërs: T. Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley 1997).

11 C. Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture – The Indo-Aryan Migration Debat*e (Oxford 2001).

12 Zie: Sharma, *India's Ancient Past*, die in zijn voorwoord aangeeft dat zijn tekst over India's oudste geschiedenis ofwel gecensureerd werd, ofwel verboden.

13 J.M. Kenoyer, *Ancient Cities of the Indus Valley Civilization* (Oxford 1998).

14 Sharma, *India's Ancient Past*, 90 sqq. gaat ervan uit dat de Indus-beschavingen niet 'Vedisch' waren.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

15 Dit is, kort samengevat, het 'model' gepresenteerd door: F.R. Allchin, *The archeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states* (Cambridge 1995), m.n. 41-53, en zijn: *Origins of a Civilization* (New Delhi 1997). Zie ook: R. Thapar, *History and Beyond* (New Delhi 2000), 60-88, spec. 82.

16 S. Ratnagar, *Trading Encounters. From the Euphrates to the Indus in the Bronze Age* (Oxford 2006).

17 In algemene termen wordt de situatie uitgelegd in: J.P. Mallory, V. Mair, *The Tarim Mummies* (Londen 2000).

18 Het onderzoek is gedaan in het kader van het 'Genographic Project' van de National Geographic Society. Het stelde de visie aanvankelijk verkondigd door Mallory, Mair, *The Tarim Mummies*, drastisch bij.

19 Een uitstekend overzicht in: M. Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition* (Cambridge 2005), waarin ook de eerdere standpunten worden geanalyseerd. Daaronder: R. Drews, *The Coming of the Greeks – Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East* (Princeton 1988).

20 Cfr. J. Baldick, *Homer and the Indo-Europeans* (Londen 1994), die op basis van vergelijkend mythologie-onderzoek de weg terug wijst naar een gemeenschappelijke oorsprong rond ca. 2000 voor de christelijke jaartelling.

21 Cfr. voor de eerste fase: C. Dougherty, *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece* (Oxford 1993).

22 J. Bottero e.a., *Ancestors of the West: writing, reasoning and religion in Mesopotamia, Elam and Greece* (Chicago 2000). Cfr. ook: N.N., *Cultural and commercial exchanges between the Orient and the Greek World* (Athene 1991).

23 Cfr. ook: C. Gordon, *The common background of the Greek and Hebrew Civilizations* (New York 1965).

24 M.C. Miller, *Athens and Persia in the fifth century* B C. *A study in cultural reciprocity* (Cambridge 1997). Also: G. Walser, *Hellas und Iran* (Darmstadt 1984). Cfr. J. Boardman, *The archeology of nostalgia: how the Greeks re-created their mythical past* (Londen 2002).

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

25 M. West, *Greek philosophy and the Orient* (Oxford 1971).
26 K. Goldammer, *Der Mythos von Ost und West* (München 1962).
27 H. Birkhan, *Die Kelten: Bilder ihrer Kultur* (Wenen 1999); J. Markale, *The Celts: uncovering the mythic and historic origins of Western culture* (Rochester 1993); K.-H. Schmidt, red., *Geschichte und Kultur der Kelten* (Heidelberg 1986).
28 P. Fraser, *Cities of Alexander the Great* (Londen 1996).
29 A.B. Bosworth, *Alexander and the East* (Oxford 1998).
30 F. Pfister, 'Das Nachleben und die Ueberlieferung von Alexander und die Brahmanen', in: *Hermes* 76 (1941), 143-169.
31 De film werd geregisseerd door Sorab Modi, die zelf de rol van Puru speelde. De relevante scènes zijn: 20, 21, 25, 43, 44, en 48.
32 P. Green, red., *Hellenistic history and culture* (Berkeley 1993); A. Kuhrt, S. Sherwin-White, red., *Hellenism in the East: the interaction of the Greek and non-Greek worlds from Syria to Central Asia after Alexander* (Berkeley 1987); F. Chamoux, *Civilisation hellénistique* (Parijs 1985).
33 De wereld van de zijdeweg, of zijdewegen, is een studieveld dat vooral in Japan wordt bewerkt: cfr. het *Journal of the Institute of Silk Road Studies* (Kamakura, 1990-). Voor goede overzichten: V. Eliseeff, *The silk roads: highways of culture and commerce* (New York 1999); D. Christian, e.a. red., *Worlds of the Silk Roads* (Turnhout 1998). Heel leesbaar is: Franck, Brownstone, *The Silk Road*.
34 Fraser, *Cities of Alexander*.
35 Cfr. N.S. Kalota, *India as described by Megasthenes* (Delhi 1978).
36 G. Woolf, *Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul* (Cambridge 1998).
37 Strabo, XV, 1, 66.
38 De oudere literatuur wordt samengevat in de recente werken van de grootste voorvechter van deze gedachte, J. Assmann, *Moses the Egyptian; the memory of Egypt in*

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

western monotheism (Harvard 1997); idem, *Politische Theologie zwischen Aegypten und Israel* (München 2006).

39 J. Collins, G. Sterling, red., *Hellenism in the land of Israel* (Notre Dame 2000); L. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: conflict or confluence?* (Berkeley 1999).

40 Er zijn vele 'biografieën' van Jezus, alhoewel de bronnen daarvoor in feite ontbreken. Interessant is: J.D. Crossan, *The historical Jesus. The life of a Mediterranean jewish peasant* (New York 1991).

41 J. Asgeirsson, e.a. red., *From Quest to Quelle* (Leuven 1999). B. Gerhardsson, *The reliability of the Gospel tradition* (Peabody 2001).

42 E. Pagels, *Beyond Belief; the secret gospel of Thomas* (New York 2003).

43 Voor de vele speculaties over vroege contacten tussen de religies van het Nabije Oosten en die van India, zie ook: H. Goodman, ed., *Between Jerusalem and Benares* (Albany 1994), over jodendom en hindoeïsme. Over christendom en boeddhisme: zie de noten bij Verhaal 11.

44 Directe links zijn onbewijsbaar, hoewel men daar in de late negentiende en vroege twintigste eeuw veel over heeft nagedacht – er is een kleine bibliotheek mee te vullen.

45 P. Crone, *Meccan trade and the rise of Islam* (Princeton 1987).

46 Cfr. J. Pelikan, *What has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint* (Ann Arbor 1998).

47 R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme* (Parijs 1993); D. Ulansay, *The origins of the Mithraic mysteries: cosmology and salvation in the ancient world* (New York 1985); M.J. Vermaseren, *Die Orientalischen Religionen im Römerreich* (Leiden 1981). M. Clauss, *Cultores Mithrai. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes* (Stuttgart 1992), geeft per regio vindplaatsen etcetera.

48 Cfr. W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks* (Kevelaer 1982).

49 Cfr. F. Dunand, *Isis: mère des dieux* (Parijs 2000); T.T. Tinh, *Isis lactans* (Leiden 1973).

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

50 Goede overzichten: A. Böhlig, *Der Manichaeismus* (Zürich 1980), en: M. Tardieu, *Le manichéisme* (Parijs 1981). Cfr. ook: A. Böhlig, 'Der Synkretismus des Mani', in: A. Dietrich, *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* (Göttingen 1975), 144-169.
51 Cfr. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's 'City of God' and the sources of his doctrine of the two cities* (Leiden 1991).
52 P.J.A.N. Rietbergen, 'Op tijd, bij de tijd: tijd door de eeuwen heen', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 114-1 (2001), 5-12.
53 Cfr. J. Corrigan, *Jews, Christians and Muslims: a comparative introduction to monotheistic religions* (Upper Saddle River 1998).
54 Voor het nu volgende: Rietbergen, *Europe*, 102-128, passim.
55 Een uitstekend overzicht: C. Tyerman, *Fighting for Christendom. Holy War and the Crusades* (Oxford 2004).
56 Ik volg grotendeels: A. Pacey, *Technology in World Civilization* (Oxford 1990).
57 Cfr. onder andere: E.J. Jones, *The European Miracle: Environment, Economics and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (Cambridge 1987).
58 Een goede introductie: G. Gunn, *First globalization. The Eurasian Exchange, 1500-1800* (Lanham 2003).
59 J. Larner, *Marco Polo and the discovery of the world* (New Haven 1999).
60 Cfr. Wood, *Polo*.
61 Hoewel qua visie weinig origineel, vat J. Spence, *The Chan's great continent: China in western eyes* (New York 1998), de belangstelling van Europa voor China door de eeuwen heen goed samen. Veel uitdagender is echter: D. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Lanham 2005).
62 Cfr. P.J.A.N. Rietbergen, *Japan verwoord. Nihon door Nederlandse ogen, ca. 1600-1800* (Amsterdam 2003).
63 Rietbergen, *Europe*, 112-113, 179-180.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

64 Zie: A. Jackson, A. Jaffer, red., *Encounters. The meeting of Asia and Europe, 1500-1800* (Londen 2004).
65 A.W. Crosby, *The Columbian Exchange: biological and cultural consequences of 1492* (Westport 1972).
66 Cfr., onder andere, N. Wachtel, *La vision des vaincus: les Indiens du Perou devant la conquête Espagnole* (Parijs 1983).
67 Rietbergen, *Europe*, 233-241.
68 Zie voor het volgende: Rietbergen, *Europe*, 313-335, passim, maar nu ook: C. Bayly, *The Birth of the Modern World. Global connections and comparisons* (Oxford 2004).
69 N. Sivin, *Science and technology in East Asia* (New York 1977).
70 Deze wereldhistorische beslissing wordt in een breder kader behandeld door: G. Deng, *Chinese maritime activities and socio-economic development, c 2100 B C – 1900 A D* (Westport 1997).
71 Cfr. voor het volgende ook: K. Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe and the making of the world economy* (Princeton 2000). Alsmede: K. Pomeranz, S. Topic, *The world that trade created: society, culture and the world economy, 1400 to the present* (Armonk 1999).
72 Cfr. de analyse in: F. Rampini, *L'Impero di Cindia* (Milaan 2006).

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)

Over de auteur

Dr. Peter J.A.N. Rietbergen (1950) studeerde te Nijmegen, Parijs, en Rome. Sinds 1992 is hij bijzonder hoogleraar voor de geschiedenis van de relaties tussen Europa en de niet-Europese wereld, en sinds 2001 ook gewoon hoogleraar in de cultuurgeschiedenis na de Middeleeuwen, aan de Radboud Universiteit te Nijmegen. Hij promoveerde op een proefschrift getiteld *Pausen, prelaten, bureaucraten* (Nijmegen 1983).

In 1987 publiceerde hij *De eerste landvoogd: Pieter Both* (Zutphen 1987, twee delen), de eerste biografie van de eerste gouverneur-generaal van Nederlands-Indië. Daarna schreef hij *Geschiedenis van Nederland in vogelvlucht* (Amersfoort 1993; 6de herziene druk 2007), en een Engelse versie, *A Short History of the Netherlands* (Amersfoort 1993; 6de herziene druk 2008) die wereldwijd gelezen wordt (60.000 exemplaren verkocht). Zijn Europese cultuurgeschiedenis *Europe. A Cultural History* (Londen 1998; 2de herziene druk 2006) is ook vertaald in het Chinees, Koreaans en Pools. Vervolgens verschenen *De retoriek van de Eeuwige stad: Rome gelezen* (Nijmegen 2003) en *Japan verwoord. Nihon door Nederlandse ogen, 1600-1800* (Amsterdam 2003). Recentelijk publiceerde hij *Nederlands eerste koning: Lodewijk Napoleon* (Amersfoort 2006) en *Europa's India* (Nijmegen 2007), alsmede *De Oranjes en de Nederlanders: een korte geschiedenis* (Amersfoort 2008). Naast een honderdtal artikelen schreef hij onder het pseudoniem Nicolaas Berg de historische roman *Dood op Deshima* (Amsterdam 2001), die speelt in de VOC-periode.

Peter J.A.N. Rietbergen, 'Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en/in Eurazië'
Valkhof Pers, Nijmegen 2008
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 96.4)