

Pr. conf. dr. Emanoil Băbuș

**CREȘTINISM ȘI ISLAM.
INIȚIATIVE BIZANTINE ȘI LATINE
ÎN EVUL MEDIU**

De-a lungul Evului Mediu, atitudinea față de religie atât în Occident, cât și în Bizanț a fost diversă. Din momentul în care primul musulman a trecut granițele creștinătății, a fost instaurat un dialog între două popoare și două religii care își revendică aceleași rădăcini biblice, fără a ieși însă dintr-un spațiu politic și cultural specific. Din acel moment, cuvântul „convertire“ a devenit o sursă de echivoc, mai puțin pentru contemporani și mai mult pentru istorici. Una dintre cauzele acestei situații credem că ar fi faptul că islamul, la originile sale, nu era decât o mișcare religioasă separată de aparatul politic, în timp ce creștinii cunoscuseră un lung trecut imperial. Fiecare are propria sa perfecțiune: cei din islam au *jihadul*, în sensul cel mai profund al termenului, care constă în a ghida pe fiecare spre o desăvârșire religioasă și morală, care nu reprezintă altceva, decât împlinirea tuturor revelațiilor anterioare. Deci, pentru un musulman convertirea este un fel de convergență, care trebuie să-i conducă pe adepții *Coranului*¹ către o comunicare în adevăr, deținut de toți începând cu *umma*.² Pentru creștinii

1. Potrivit definiției musulmane - „Coranul este cuvântul arab inimitabil, revelat profetului Mohamed. Allah este venerat prin recitarea lui, care a juns la noi prin transmitere succesivă. Un scriitor musulman, Frithjof Schuon, îl definește ca: „Marea teofanie a Islamului, discernământ între adevăr și eroare“. Definiția pe care o găsim frecvent în dicționare este aceasta: „Cartea Sfântă a musulmanilor, conținând revelațiile transmise de Mohamed, apoi adunate și conservate sub o formă fixă prin scris“.

2. Mohamed nu și-a notat în scris revelațiile, deși scrierea era cu siguranță răspândită în cetatea comercială a Meccăi din acele vremuri, iar profetul, după cât se pare, știa să scrie și să citească. Termenul *ummi*, care i se aplică în Coran, însemna om de rând, necunoscător al legii divine.

3. Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age*, Armand Collin, Paris, 256

primelor veacuri era vorba despre o luptă pentru sufletul uman, pentru eliberarea sa din iadul care-i otrăvea conștiința și viața în lumea păgână. Mărturia martirilor a demonstrat inseparabilitatea religiei creștine de viață, afirmând că omul aparține Împărăției lui Hristos. Sensul mesajului creștin era că Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat o dată cu Întruparea lui Hristos, devenind început al unei vieți noi în lume. În lumina acestei Împărății, nimic în lume nu mai putea pretinde pe viitor că reprezenta o valoare absolută: nici statul, nici cultura sau familia. Totul era subordonat unicului Domn. De aici și refuzul creștin de a acorda împăratului apelativul de „Domn“. Împăratul plasase imperiul său sub această protecție și se pregătea să fie sancționat acum de Biserică, și nu de idolii păgâni, așa cum o făcuse mai înainte. Acum, creștinii aveau adevărul cu ei, perfectibil în măsura în care puteau interveni greșeli, pe care lucrarea lor colectivă și personală le putea remedia. Față de islam, unde o comunitate informală are ca sarcină să asigure o convergență de tip monoteist, despre care numai ea deține secretul, viziunea creștină despre convertire este atât o întoarcere la Unicul Adevăr, cât și adeziunea la Biserică și la imperiu. De aceea bizantinii au acceptat cu mare greutate faptul că popoarele barbare convertite la creștinism, dar rebele față de stat au atins cu adevărat ținuta creștinilor autentici. De asemenea, cei care erau separați de imperiu, fie iudei sau eretici, nestorienii, monofiziții sau musulmani, erau nu numai niște necredincioși, ci și rebeli politici. De aici rezultă o consecință foarte importantă: efortul de convertire musulman impunea exclusiv o adeziune religioasă, fără implicarea abandonului propriului cadru politic. Tradiția musulmană amintește de o corespondență care ar fi existat între Profet, califul Umar și umayyadul Mu'awyya: ei s-ar fi adresat tuturor monarhilor lumii, cerându-le numai o recunoaștere a adevărului islamic, fără a le contesta calitatea de suverani, investiți însă cu datoria *jihadului*, pentru răspândirea ulterioară a islamului.³ În același timp, atât Imperiul Creștin, cât și Islamul nu au reprezentat structuri monolitice în timp și spațiu. Trecând peste aspectul profetic, islamul a fost repede influențat de exemplele imperiale ale perșilor și bizantinilor în așa fel, încât a devenit un stat pentru care, mai ales în perioada dinastiei abaside, obligațiile religioase încep să se confunde cu adeziunea politică.⁴

1996, p. 444.

4. Asemenea misionarismului bizantin în rândul popoarelor slave din secolele IX-X, care urmărea răspândirea creștinismului, dar și exaltarea tronului imperial de la Constantinopol, procesul de islamizare îndreptat către turci, indieni sau africani tindea să facă

În privința inițiativelor creștine, de apropiere între creștini și musulmani în Evul Mediu, putem spune că acest proces a fost favorabil, în contextul filozofiei medievale, care a jucat un rol fundamental din punct de vedere interconfesional și intercultural. Ținând cont de acest fapt, trebuie menționat că demersurile de acest gen trebuie plasate în cadrul umanismului comun Orientului bizantin și Occidentului latin de la sfârșitul Evului Mediu, mișcare care încerca cu ajutorul reprezentanților săi, rezolvarea unei probleme de antagonism confesional între islam și creștinism.

În Occidentul catolic al sfârșitului de secol XIV și începutul secolului al XV-lea, unii intelectuali visau la o eventuală înțelegere între popoare și civilizații sub semnul umanismului. Gânditori, precum: papa Pius al II-lea (1405-1464), elenistul Francesco Filelfo (1398-1481), cardinalii Juan de Segovia (1400-1458) și Nicola Cusanus (1401-1464) nu au ezitat să ofere soluții creștinilor și musulmanilor în vederea obținerii unui acord de înțelegere. Chiar dacă proiectele lor țin mai mult de o anumită utopie umanistă, credem că merită a fi amintite. De asemenea, lucrurile pot fi abordate diferit: în Europa Occidentală, unde amenințarea unei invazii turce era greu de imaginat, raportul cu islamul fiind mai degrabă o noțiune abstractă, în fostul Imperiu Bizantin coabitarea islamo-creștină devenise stare de fapt începând cu secolul al XIV-lea. De aceea, în acest spațiu geopolitic, inițiativele și angajamentele multor intelectuali au căpătat forme concrete. *Concordia mundi*, visul umaniștilor occidentali, părea contrazisă de opoziția politico-religioasă dintre turci și creștini. Căutarea unui *modus-vivendi* pentru elita bizantină supusă după 1453 otomanilor nu era mai puțin utopică: ea provenea dintr-un imperativ de supraviețuire culturală și dintr-o necesitate cotidiană de trai intercomunitar.

În ciuda acestor demersuri oarecum diferite, atât catolicii, cât și intelectualitatea bizantină au avut și puncte comune: rezolvarea prin dialog și prin contact direct a unor probleme cruciale în Europa balcanică și chiar la frontiera Italiei.

Papalitatea și sultanul

În 1460, papa Pius al II-lea, încurajat de zvonurile conform cărora sultanul Mahomed al II-lea manifesta un oarecare interes pentru creștinism, se hotărăște să-i scrie pentru a-l convinge de superioritatea religiei creștine. cunoscut islamul, asigurând diverselor state noi obediențe politice.

5. Pius II, *Lettera a Maometto II*, ed. Toffanin G., Neapole, 1953.

Suveranul pontif încerca să demonstreze că o convertire a sultanului nu era un lucru dificil, deoarece între cele două religii există multe puncte comune: un Dumnezeu creator, o viață viitoare, folosirea celor două Testamente. Singura diferență consta în dogma despre firea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos. Pe plan politic, Pius al II-lea îi amintea sultanului că nu putea înfrânge niciodată Occidentul. Pentru ca Mahomed să-și întindă stăpânirea asupra tuturor creștinilor, nu există decât un singur mijloc: „...un mic detașament, nesemnificativ, poate face din tine cel mai mare, cel mai puternic și cel mai celebru dintre toți muritorii aflați încă în viață. Te întrebi, în ce constă acest lucru? Nu este prea greu să afli și răspunsul; nu trebuie să mergi prea departe pentru a-l afla. Îl putem găsi peste tot: este nevoie de puțină apă cu care să fii botezat, te convertești la creștinism și accepți credința în Evanghelie. Când ai făcut acest lucru, nu va mai fi vreun principe pe suprafața pământului, care să-ți depășească renumele și să-ți egaleze puterea. Noi te vom numi Împăratul grecilor și al Orientului și ceea ce deții acum prin forță va fi proprietatea ta deplină. Toți creștinii te vor venera și vor face din tine arbitru propriilor litigii; toți cei oprimați vor căuta refugiu la tine, ca la un protector; aproape toți oamenii acestei lumi se vor adresa ție. Mulți se vor supune ție spontan, se vor prezenta în fața tronului tău și îți vor oferi tributul lor..., iar Biserica Romană nu-ți va fi ostilă, dacă tu urmezi calea cea bună...Noi vom recurge la brațul tău împotriva celor care-și arogă drepturile Bisericii Romane și se ridică împotriva propriei Mame“.⁵

Citatul ne descoperă intenția de a face din sultan un împărat ortodox al Orientului, sub dominația morală a Sfântului Scaun, precum și dorința încreștinării unui stat, cunoscut ca necredincios, după modelul creștinării Imperiului Roman, de către Constantin cel Mare în secolul al IV-lea. În plus, puterea universală „romană“ asumată *de facto* de sultan prin prezența sa pe tronul imperial al Bizanțului impunea o eventuală acceptare de către Mahomed a unei tutele din partea Bisericii Catolice. Inițiativa papei Pius al II-lea poate fi plasată în contextul tradiției suveranilor pontifi convertitori de popoare barbare. Papa vedea orice apropiere de islam drept o renunțare unilaterală în favoarea religiei creștine. El nu concepea un dialog veritabil, în care fiecare interlocutor joacă un rol pozitiv pentru elaborarea unui acord minim doctrinar.

Unii colaboratori ai lui Pius al II-lea au mers ceva mai departe în căutarea unei înțelegeri interconfesionale: cardinalii Juan de Segovia și Nicolas

6. Nicolas de Cues, *La Paix de la Foi*, trad. Galibois, R., Sherbrooke, 1977, p. 99, 103.

7. Idem, *Oeuvres choisies*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1942. p. 503-505, 514.

Cusanus. Primul, profesor al Universității din Salamanca în 1432, cardinal al papei Felix al V-lea în 1440, a urmărit reformarea radicală a metodelor creștine de apropiere cu islamul: pentru el, primul imperativ în vederea realizării unor contacte concrete era informația serioasă. În acest sens, el a invitat la reședința sa din Savoia un musulman, cu care a realizat o nouă traducere a *Coranului* în latină și în spaniolă. Juan de Segovia era nemulțumit de felul în care Petre Venerabilul realizase o traducere a *Coranului*, în secolul al XII-lea, considerată că folosea cuvinte și concepte creștine ce-și pierdeau sensul în climatul musulman. Pentru el, singura problemă importantă era de a ști dacă *Coranul* conține sau nu cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, pentru a răspunde acestei probleme era nevoie de un text arab, tradus în mod corect.

Cardinalul spaniol critica și metodele care atacau învățăturile musulmane; ori, o apropiere obiectivă consta în descoperirea credințelor comune celor două religii. În acest sens, apologeții trebuiau să primească cunoștințe temeinice în tradiția și obiceiurile musulmane. Înainte de toate, era nevoie și de stabilirea unei atmosfere de înțelegere și încredere reciprocă. Juan de Segovia era de părere că predica tradițională era insuficientă pentru convertirea necredincioșilor, de aceea era nevoie să fie găsite noi mijloace de comunicare cu lumea islamică. El propunea chiar convocarea unei „conferințe”, dialogul fiind o armă, uneori, mai eficientă decât armele de luptă ale vremii.

Prelatul german Nicolas Cusanus aproba din plin concepțiile colegului său spaniol, cu care a purtat de fapt și o corespondență. Astfel, el îi scria în 1454 următoarele: „Mi se pare că trebuie să procedem cu necredincioșii așa cum am auzit că faceți și dumneavoastră. Asupra acestui subiect cred că avem amândoi păreri comune. Eu cred în convingerile, pe care vi le-ați exprimat deja, că dacă nu-i atacăm pe musulmani printr-o invazie armată, riscăm să pierim noi de sabie. Pe de altă parte, cred că dialogul este un bun mijloc de apropiere de musulmani”.⁶

Întreaga sa viață, Nicolas Cusanus a fost animat de dorința realizării unei înțelegeri între oameni. Pasionat de irenism și de unitate încă din tinerețe, Nicolas a fost șocat de Marea Schismă occidentală, precum și de dezbaterile tumultuoase din timpul Conciliului de la Konstanz din 1433. Însărcinat cu delicata problemă a negocierii cu husiții, Nicolas Cusanus a reușit să încheie cu ei un acord. În 1437, el este trimis de papa Eugen al IV-lea, la Constan-

8. *Ibidem.*

tinopol, pentru a aduce delegația greacă ce trebuia să participe la Conciliul de unire dintre Biserica bizantină și cea romană. Pe parcursul șederii sale la Bizanț, el a conceput proiectul unui „congres internațional“ la care turcii, arabii, persanii, tătarii să realizeze împreună cu creștinii un *credo* comun. La Constantinopol, cardinalul a cunoscut un negustor care în virtutea meseriei sale era în contact cu turcii. Se pare că acest om a reușit să-l convingă pe Cusanus de existența, printre notabilitățile turce, a unei minorități de „creștini secreți“ ce foloseau o transcriere populară a Evangheliei.

Prin intermediul acestor oameni, cardinalul spera să realizeze un număr important de convertiri sau cel puțin o conștientizare a adevăratei credințe⁷. Cucerirea Constantinopolului de către turci în 1453 a fost pentru el un adevărat șoc, determinându-l să-și expună ideile despre concordanța între religii în două lucrări: *Pacea credinței* (1453) și *Examenul critic al Coranului* (1461).⁸ Primul tratat este un dialog imaginar între reprezentanții diferitelor religii ale umanității, cardinalul exprimându-și convingerea că: „Prin acordul unui grup restrâns de oameni, aleși dintre conducătorii diverselor religii ale globului, am putea ajunge la un concordat universal și la o pace religioasă. Diverselor națiuni ale globului le-au fost trimiși de către Dumnezeu diverși profeți, pe care oamenii îi opun între ei...“⁹. În mare parte, Cusanus se adresează atât creștinilor, cât și musulmanilor folosindu-se de un *credo* comun: „Creștini și arabi Îl mărturisii pe Hristos. Avraam este Părintele tuturor credincioșilor, adică al creștinilor, arabilor și evreilor“.¹⁰ Dacă ar confrunta toate textele umanității, „fiecare ar constata că diferențele sunt de rit și nu se referă la cultul unic adus lui Dumnezeu“.¹¹

În *Examenul critic al Coranului*, Cusanus afirmă că „a făcut totul pentru a înțelege *Cartea și Legea* arabilor“. El mai spunea că „a întâlnit pe un oarecare Baltazar, negustor din Constantinopol, care, văzându-l în dificultate, i-a povestit despre un turc instruit, care avea și o poziție socială deosebită, ce studia în secret Evanghelia Sfântului Ioan și dorea să meargă la papă pentru a-și completa informațiile“.¹²

Acest text poate fi pus în legătură cu informațiile unui călător saxon

9. *Ibidem*, p. 415, 417.

10. *Ibidem* p. 504.

11. *Ibidem* p. 449.

12. *Ibidem*, p. 504.

13. F. Bobinger, *Mahomet II le Conquérrant et son temps*, Paris, 1954, p. 508.

din aceeași perioadă, George Mühlenbach, care vorbește despre legăturile locuitorilor din Pera, un cartier din Constantinopol locuit în mare parte de creștini occidentali, cu conducători otomani: „Frații franciscani din Pera mi-au confirmat că sultanul ar fi intrat în biserica lor și ar fi luat loc pentru a asista la mesă”.¹³

„Baltazar, continua la rândul său Cusanus, îmi povestea adesea că învățații musulmani iubesc Evanghelia și o preferă Coranului”. Afirmția era, bineînțeles, exagerată, fiind mai degrabă un ecou al toleranței și al curiozității pe care o manifestau unele notabilități musulmane față de creștinism¹⁴. Originalitatea lui Cusanus constă în faptul că nu atacă validitatea Coranului pentru a apăra Evanghelia, ci „arată adevărul evanghelic confirmat de Coran”. Cusanus vorbește și de Mahomed cu multă moderație, legitimând chiar utilitatea venirii profetului: „În privința căilor de acces către Dumnezeu, Moise a arătat una, dar ea nu a fost înțeleasă de toată lumea. Această cale, Hristos a luminat-o și a perfecționat-o, dar mai există până astăzi încă mulți necredincioși. Această cale a încercat s-o descrie și s-o facă accesibilă Mahomed celor care se mai închinau încă la idoli”.¹⁵ În acest fragment, Cusanus ne lasă impresia conștiinței unei anumite continuități funcționale între cele trei religii monoteiste, mesajul lui Hristos fiind continuat până la Mahomed, care l-a simplificat pentru a-l face înțeles de toți. Într-un cuvânt, pentru Cusanus, Mahomed poate fi asemănat cu Hristos, a vorbit asemenea Lui în parabole și a reușit să joace un rol pozitiv în transformarea arabilor din popor idolatru într-unul consacrat unei religii monoteiste. Din aceste câteva exemple, ne putem da seama de faptul că în secolul al XV-lea unii gânditori occidentali erau angajați activ în procesul de înțelegere a islamului.

Căderea Constantinopolului

Cucerirea Constantinopolului de către turci la 29 mai 1453 constituie unul dintre evenimentele importante ale istoriei universale, iar consecințele ei se resimt până astăzi. Declinul Imperiului Bizantin a început din secolul al XII-lea, când cavalerii occidentali ai Cruciadei a IV-a (1202-1204),

14. Aceeași afirmație o putem întâlni și la scriitorul bizantin cantacuzin în secolul al XIV-lea, care afirma că mulți musulmani preferă Evanghelia, Coranului. Vezi *Contra Mahometem Oratio I*, 601-604, în *P.G.*, 154.

15. Nicolas de Cues, *Oeuvres choisies*, p. 506.

16. F. Bobinger, *Mahomed II le Conquérant et son temps*, Paris, 1954. Lucrarea conține și un studiu despre Murad al II-lea.

manevrați de Veneția, pentru interesele ei comerciale în Orient, au atacat Constantinopolul la 13 aprilie 1204. Moștenirea Bizanțului au râvnit-o, pe rând bulgarii, sârbii, latinii, dar mai ales turcii din Asia Mică. Popoarele balcanice, greci, bulgari, sârbi, albanezi, răvășite de naționalism și lipsite de unitate în fața pericolului comun, au căzut rând pe rând sub dominația turcilor. Serbia a fost cucerită definitiv în 1459, Bulgaria în 1396, Grecia în 1459-1460, Bosnia în 1463, iar Egiptul în 1517. Întregul Orient ortodox, cu excepția Rusiei, se afla sub jugul islamic, care s-a menținut timp de patru veacuri. Această perioadă a marcat profund mentalitatea Bisericii Ortodoxe.

Încercând să definim natura jugului turcesc, trebuie mai întâi să amintim că nu poate fi vorba la început de o persecutare generalizată a creștinilor. Atunci când Mahomed al II-lea a intrat în Constantinopol, după trei zile de asediu, el a instaurat ceea ce s-a numit la acea vreme „legea și ordinea”¹⁶. Sultanul Mahomed al II-lea nu era un barbar: el fusese deja la Constantinopol, cunoaștea limba greacă, iar în inițiativa de a cuceri Bizanțul era stimulat și de dragostea sinceră pe care o nutrea față de creațiile grecești. Unii istorici au remarcat chiar faptul că în suita sa „erau unii creștini care se bucurau de favorurile sale și care-i serveau ca secretari”. Mahomed se gândea să-și consolideze imperiul și cu ajutorul culturii grecești. În plus, Coranul, chiar dacă-i pomenește pe creștini ca fiind necredincioși, recunoaște în persoana lui Iisus un Profet, Căruia îi datorau respect. De aceea, după cucerirea Constantinopolului, una dintre primele inițiative ale turcilor a fost invitația adresată grecilor de a-și alege un patriarh (alegerea l-a vizat pe Ghenadie Scolarul, unul dintre participanții la Conciliul de la Ferrara-Florența). Toți creștinii erau obligați să plătească anual *haraciul*, aceasta fiind practic singura lor obligație față de cuceritori. În schimb, patriarhul se bucura de libertate deplină în administrarea Bisericii și nimeni nu avea dreptul să se amestece în hotărârile sale. Persoanele din anturajul patriarhului, episcopi sau preoți, erau persoane declarate inviolabile; clerul era scutit de impozite. Chiar dacă jumătate din bisericile din Constantinopol au fost transformate în moschei, Poarta nu se amesteca în problemele interne ale Bisericii. Libertatea de a ține sărbătorile și de a respecta cultul public era recunoscută; căsătoriile, înmormântările și alte slujbe puteau avea loc

17. A. Schmemmann, *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, Paris, 1995, p. 299.

18. Despre Plethon și influențele sale filozofice vezi F. Masai, *Pléthon et le platonisme*

fără nici o restricție. Celebrarea Paștilor era autorizată în toate orașele și satele. Într-un cuvânt, Biserica avea permisiunea de a rămâne Biserică, iar creștinii își puteau păstra religia.

Nu trebuie uitat însă un alt aspect fundamental și anume acela privind statutul creștinilor în Imperiul Turc: spre deosebire de arabi, pentru turci, care nu erau fanatici în materie de religie, creștinismul era credința națională a grecilor, așa cum cea mahomedană era cea a turcilor. Ca și în iudaism, de-o manieră generală putem spune că islamul nu făcea distincție între societatea seculară și cea religioasă. Instituțiile civile și politice ale societății musulmane, justiția, legile erau determinate de islam, nefiind aplicabile celor care nu erau musulmani. Patriarhul devine acum *Milet Paşa* sau *etnarh*, adică șeful națiunii, iar ierarhia bisericească a fost însărcinată cu administrarea civilă a populației creștine. Ea judeca pe creștini conform legilor grecești, tribunalele sale erau recunoscute de Poartă, iar sentințele trebuiau executate de autoritățile turcești. Creștinii puteau avea, de asemenea, propriile lor școli și propria programă de învățământ. În mod teoretic, Biserica devenea un fel de stat în stat.

În mod formal, putem considera poziția Bisericii în Imperiul Otoman ca fiind solidă, numai că nu putem lua în considerație numai acest aspect. În realitate, situația Bisericii era adesea dramatică, fiind greu de descris toate suferințele, umilințele sau adevăratele persecuții îndurate. Sultanul turc era izvorul tuturor drepturilor, favorurilor sau defavorurilor și nu dădea nimănui socoteală pentru acțiunile sale. În filozofia religioasă a islamului, creștinii erau considerați *rayah*, adică un popor cucerit, necredincioși; ei nu aveau nici drepturi reale, nici cetățenie. Chiar și Mahomed al II-lea, un om cu un nivel politic și cultural ridicat, săvârșește unele abuzuri, exemplul cel mai cunoscut fiind atunci când confiscă patriarhului Ghenadie biserica celor 12 Apostoli, pe care cu puțin timp mai înainte tot el i-o acordase¹⁷. Imperiul Otoman va intra în scurt timp într-o perioadă de declin politic și arbitrar, cinismul și corupția devenind regulă. Drepturile patriarhului au fost reduse în mod progresiv; nu-i mai rămânea decât tristul „privilegiu“ de a fi responsabil al creștinilor. În sec. al XVIII-lea, 48 de patriarhi s-au succedat într-un interval de 73 de ani. Unii dintre aceștia au fost depuși din scaun după care au fost reșezați, ajungându-se chiar la reinstalarea unora de 5 ori;

¹⁷ *à Mistra*, Paris, 1956.

mulți au suferit moarte martirică. La rândul lor, bisericile erau pângărite, iar Sfintele Daruri profanate. În secolul al XIX-lea, Turcia era în plină descompunere, numai că era în continuare susținută de națiunile europene, care vedeau în ea o contragreutate în fața Rusiei. Chiar dacă la un moment dat asistăm la o serie de reforme prin care sultanii, încercând să europenizeze Turcia, ameliorau într-un fel situația creștinilor, aceștia din urmă au avut de înfruntat noi persecuții. La rândul lor, grecii din Turcia și din Constantinopol au plătit Insurecția greacă din 1821 prin masacre cutremurătoare.

Anul 1821 este marcat și de martiriul patriarhului Grigorie al V-lea, omorât chiar în ziua de Paști a anului 1821. A doua jumătate a sec. al XIX-lea a fost marcată de nenumărate revolte ale creștinilor și de represiunea sângeroasă a turcilor. A fost o perioadă de luptă deschisă și de masacre. Anul 1861 a reprezentat mai multe revolte în Bosnia, Herțegovina, Serbia, Țara Românească, Moldova și Bulgaria; în 1866 asistăm la o rebeliune în Creta, iar în 1875, la noi revolte în Bosnia și Herțegovina.

Perioada stăpânirii turcești a fost marcată în istoria Ortodoxiei și de o dezvoltare fără precedent a naționalismului religios. Cauzele pot fi căutate chiar la Bizanț, acolo unde ideea unui „Stat sfânt“ avea valoare absolută. Numai că acest principiu se născuse și se dezvoltase mai întâi sub semnul universalismului roman. Imperiul multinațional era conceput ca o depășire a frontierelor naționale; era considerat drept „*oikumene*“, „universul locuit“, unit printr-o singură lege, autoritate, o cultură unică, prin credința în aceleași valori. Oricare barbar care ar fi acceptat cetățenia romană și împărtășea aceleași valori culturale ale elenismului înceta de a mai fi un barbar și devenea membru deplin al acestui univers, membru al aceleiași societăți. Această viziune și acest spirit universalist al Romei au permis întâlnirea și alianța cu creștinismul, universal prin esență. Dacă Biserica accepta alianța cu imperiul și se plasa sub protecția lui, îl și sfințea prin binecuvântarea ei, imperiul având astfel și conștiința universalității misiunii sale.

Prima breșă produsă în acest universalism a fost divizarea imperiului, care a avut ca principală consecință pierderea componentei occidentale. Chiar dacă autoritatea imperiului era nominal recunoscută de barbarii stabiliți în Occident, conflictul cu „Vestul“ s-a acutizat în timpul cruciadelor. Patriotismul bizantin, care se alimentase până atunci din visul unui Imperiu universal, s-a transformat în mod progresiv în naționalism; sentimentul pozitiv a devenit o pasiune negativă, o respingere a tot ceea ce este străin și

atașament maladiv față de ceea ce este al „său“. De aceea, în timp ce Bizanțul se opunea, în virtutea „universalismului“ său, oricărei tendințe de separare a imperiului în mai multe state și autocefalii independente, în realitate, el supunea pe slavi unei elenizări forțate: numirea de episcopi greci și reticență față de orice particularism local, îndeosebi lingvistic. Această atitudine a dus inevitabil la o divizare a lumii ortodoxe evidențiată în momentul cuceririi Constantinopolului de către turci. Paradoxal însă, jugul turcesc tindea mai degrabă către o restaurare a „universalismului creștin“ de la Bizanț. Fără să facă vreo diferență între religie și apartenență etnică, turcii îi considerau pe creștini ca un popor condus de patriarhul de la Constantinopol, în calitate de *etnarh*. Astfel, în această perioadă, puterea imperială ajunge să treacă într-un fel în mâinile patriarhului. Biserica și imperiu vor desemna de acum aceeași entitate: poporul grec, purtător al valorilor elenistice. Patriarhul este „așezat pe tron...”, iar episcopii se înclină în fața lui ca unui Împărat și Patriarh“. Patriarhul Noii Rome aflat în captivitate era privat de libertate, dar nu și de autoritate.

***Atitudinea unor filozofi și umaniști bizantini
față de turci și islam***

Filozofi, teologi și umaniști bizantini din secolul al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea au fost animați de dorința unei deschideri față de lumea musulmană. Dintre aceștia amintim trei, care au jucat un rol important atât în dezvoltarea umanismului bizantin și în răspândirea sa în Occident, cât și în apropierea față de islam. Este adevărat că realitatea musulmană le-a fost oarecum impusă de conjunctura politică a timpului, dar au acționat într-o manieră originală și foarte personală, propunând soluții filozofice și teologice pentru confruntarea bizantino-turcă din secolul al XV-lea.

Primul dintre cei trei a fost *George Gemistios Plethon* (1360?-1450). Demersul său a fost unul intelectual și deschis față de turci, urmărind mai multe aspecte: concepția islamică despre Providență, organizarea politică și militară a Statului. Plethon considera islamul drept o religie revelată, iar doctrina musulmană la același nivel cu creștinismul.¹⁸

Al doilea a fost *George Amirutzes* (1400-1469?), a cărui cercetare a fost una clasică, mai puțin novatoare, încercând printr-un raționament filozofic să se înțeleagă cu un interlocutor musulman și anume sultanul Mohamed al

II-lea. Itinerarul său intelectual s-a încheiat printr-o colaborare politică cu turcii, fapt care a condus chiar la o islamizare a propriei familii.

Al treilea, *George din Trebizonda* (1394-1472?), spera printr-un demers filozofic să elimine barierele dogmatice dintre creștinism și islam, evidențind în acest sens articolele de credință comune și scopul identic. El ajunge în final la un fel de supraconfesionalism asemănător celui adoptat de *dervișii* turci în secolul al XV-lea.

Revenind la primul, putem spune că Plethon este cunoscut drept un mare filozof, ce ocupă un loc aparte în reînnoirea neoplatoniciană a Bizanțului secolului al XV-lea, precum și în entuziasmul manifestat în Occident pentru Platon. În calitatea sa de neoplatonician, el a fost de fapt un continuator al unei vechi tradiții bizantine, care însă crea și unele dificultăți doctrinare asupra chestiunii raportului dintre platonism și creștinism.

Neoplatonicismul bizantin se dorea a fi înainte de toate creștin. În acest sens, concepția marelui gânditor din secolul al XI-lea, Mihail Psellos, este tipică, deoarece ea pretinde să alăture filozofia academică cu doctrina creștină într-o continuitate armonioasă. Folosindu-l pe Platon, Psellos susținea că-i urma pe Părinții Bisericii care, asemenea lui Clement Alexandrinul sau Origen, îl foloseau pentru a apăra învățătura creștină. Tot Psellos era de părere că Platon nu era numai un geniu, care atinsese deja niște limite de gândire prin învățătura sa despre dreptate și nemurirea sufletului, ci prin faptul că ajunsese la înălțimea Unului, putea fi considerat drept un precursor al creștinismului.¹⁹ Chiar și profesorul lui Psellos, Ioan Mavropus, episcop de Evhaita, cel care a introdus sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, Îi cerea lui Hristos într-un poem să-l mântuiască pe Platon, deoarece doctrina sa era apropiată de creștinism.²⁰

O asemenea atitudine o putem întâlni chiar și la călugării bizantini. La începutul secolului al X-lea, un celebru anahoret, Pavel din Latros, nu ezită să se instaleze într-o grotă din Samos în care se pare că stătuse și Pitagora. De asemenea, în secolul al XV-lea, călugări cunoscuți pentru ortodoxia lor, sau Marcu Eugenicul - conducătorul partidei bizantine ce se opunea unirii

19. Despre Psellos și neoplatonicismul bizantin vezi E. Bréhier și B. Tatakis, *Histoire de la philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 627.

20. Jean Mavropous et Platon, *P.G.*, vol. 120, 1156 și în *Dictionnaire de Théologie Catholique* la rubrica respectivă.

21. Psellos era acuzat de Ioan Xifilin de elenism, adică de întoarcere la păgânismul antic. Acuzațiile aduse lui Italos pot fi citite în *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

cu Roma, urmau cursurile filozofului Plethon. Numai că între ortodoxie și platonism, lucrurile nu au fost mereu în armonie. Adesea, unii platonicieni bizantini au fost acuzați de elenism și taxați a fi eterodocși, din cauza atașamentului excesiv față de teoriile lui Platon. În acest sens, Psellos era atacat de patriarhul Constantinopolului, Ioan Xifilin, iar Ioan Italos, crescut de Psellos, a trebuit să se prezinte de mai multe ori în fața justiției între anii 1077 și 1082, pentru că „a reînnoit opiniile anticilor filozofi greci, pentru că a învățat metempsihoza, pentru că a așezat deasupra Părinților Bisericii pe vechii filozofi”.²¹ Ireductibilitatea dintre neoplatonism și creștinism este de altfel, conformă cu concepțiile marelui model al platonicienilor medievali, Proclus (412-485?). În calitatea sa de filozof, taumaturg și vizionar, el a scris o *Teologie platoniciană*, cu un ritual, cu imnuri etc. Limbajul său este folosit de adversari, prin eliminarea cuvintelor păgâne și crearea unor tratate de teologie creștină, precum cel al lui Isaac Comnenul din secolul al XI-lea (*Tratatul despre Providență*). Chiar și Psellos vorbea despre „admirabilul Proclus”, iar după condamnarea lui Italos, era încă studiată majoritatea filozofilor bizantini: Gregoras, cardinalul Bessarion, Matei Camariotes sau de occidentali, precum Marsile Ficin, Gilles de Viterbe etc.

Plethon va merge ceva mai departe în vederea restaurării neoplatonismului. Adversarii săi afirmau că „el căuta să restabilească prin filozofie nu numai un nou Olimp, ci și un cult nou, o religie simplificată, destinată să refacă societatea și moravurile după ideile lui Zoroastru și Platon”. Or, acest lucru el dorea să-l realizeze împotriva creștinismului, sperând că restaurarea elenismului putea înlocui nu numai revelația creștină, dar și credința musulmană. De fapt, în perspectiva plethoniană, islamul era un concurent periculos pentru elenism, deoarece de-a lungul Evului Mediu, musulmanii încercaseră utilizarea filozofiei (*falsafa*) sistemelor *Aflâtun/Platon*, *Buruklus/Proclus* și *Aristutâlis/Aristotel*, drept propedeutică a religiei, căutând un acord între legea coranică (*sharia*) și filozofie. Misticii musulmani, sufiștii, îl considerau adesea pe Platon ca unul dintre ei: pentru Ibn Arabi (1165-1240), numai cei care asemenea lui Platon au stări mistice merită numele de filozofi. Pentru Plethon, revelația coranică era perimată, neoplatonismul fiind de fapt credința viitorului²². Cu toate acestea, el ar dori să revină la Constantinopol, locul în care conform unui text al patriarhului Ghenadie Scholarul și-a

22. Michel Balivet, *op. cit.*, p. 11.

23. Plethon, *Mémoire pour Théodore* în *Palaiologeia kai Peloponnesiaka*, ed. Lam-

făcut studiile până prin 1380. În plus, Plethon aprecia și organizarea statală a otomanilor, precum și dezvoltarea turcă fondată pe „legi și instituții noi adaptate politicii de expansiune“. El admira instituțiile militare, având și cuvinte de laudă pentru ținuta morală a musulmanilor, despre care afirmă că, spre deosebire de creștini, „păstrează credința în Providență și de aceea Dumnezeu a abandonat elenismul în favoarea lor. Această învățătură este un capital important deoarece ea pornește de la recunoașterea sau negarea lui Dumnezeu ca principiu al existenței noastre“.²³ Textul lui Ghenadie Scholarul (adversar al lui Plethon) ne duce chiar spre afirmația că Plethon a revenit la un moment dat pe vechiul teritoriu bizantin la Bursa în Bitinia, sau la Adrianopole în Tracia. Aici, el a urmat „cursurile unui profesor evreu, care i-a făcut cunoscuți pe Averoes și Avicena...precum și pe alți comentatori persani și arabi ai cărților lui Aristotel, precum și ai doctrinei ce-l privește pe Zoroastru“. Pe acest om numit Eliseu, „foarte influent la curtea barbarilor, evreu în aparență, dar în realitate politeist, Plethon l-a vizitat o perioadă lungă de timp fiindu-i ucenic“.²⁴ Acest fragment i-a determinat pe unii să considere această perioadă formatorie, în teritoriu otoman, drept inițiativă pentru Plethon în comentatoriile iudei, arabi și persani ai filozofiei antice, avansând ideea unei influențe a islamului în gândirea sa. Ipoteza, chiar dacă poate fi nuanțată, nu trebuie respinsă, ținând cont de similitudinile dintre filozoful bizantin și filozofia orientală a luminilor.²⁵

Dacă interesul lui Plethon pentru islam poate fi confirmat, se pare că au fost și musulmani atrași de ideile bizantinului, așa cum ne demonstrează existența în biblioteca palatului sultanului a unui *Pletho Arabicus*, traducerea arabă a unor fragmente din scrierile lui „Yemistus (Gemistos), păgân și apostat al religiei sale“²⁶. Această traducere poate fi datată după 1462, demonstrând faptul că la curtea cuceritorului Mohamed al II-lea exista un interes real pentru ideile elenistice ale filozofului bizantin. Indiferent de răspunsul pe care-l putem da acestei problematice, se pare că exista un

bros, Atena, 1919-1924, IV, p. 117-118; Despre musulmani și Providență în *P.G.*, vol. 160, 980.

24. Gennade Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1936, IV, p. 152, 162.

25. F. Taeschner, *Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Verbertragung vom islamischen nach dem Abendlande* în *Der Islam*, 18 (1929), p. 236-240; H. Corbin, *Histoire de la philosophie iranienne*, Paris, 1964, II, p. 31-34.

26. J. Nicolet, M. Tardieu, *Pletho arabicus, identification et contenu du manuscrit*

intens schimb de idei între Plethon și mediul musulman pe care-l frecvența, el manifestând față de lumea turco-musulmană o atitudine moderată, motivată de relativismul religios al filozofului și de cosmopolitismul unui om crescut și format la confluența mai multor tradiții: creștină, iudaică, islamică și elenistică.

Celălalt filozof, contemporan cu Plethon, George Amirutzes, a fost deschis unei colaborări politice cu turcii, precum și adeptul unei tentative de familiarizare a musulmanilor cu creștinismul. Imediat după 1453, el a făcut parte din grupul celor care au optat pentru o turcofilie politică activă, pentru o colaborare cu noul regim instalat mai întâi la Constantinopol și apoi la Trebizonda (1461).²⁷ Amirutzes reprezintă un exemplu interesant, pentru a analiza modul în care s-a divizat intelectualitatea bizantină după 1453. El a făcut parte dintre cei care au refuzat exilul occidental, acceptând o funcție oficială în noua societate musulmană. El a fost activ pe două planuri: pe cel politic și pe cel cultural. În aceste domenii, el a colaborat activ cu sultanul, ajungând să fie unul dintre consilierii cei mai ascultați de suveran. Amirutzes este autorul unui dialog religios, în care personajul central este Mahomed al II-lea. Pentru aceasta, el se folosește de raționamentul filozofic ca un denominator comun între islam și creștinism. Combinația face din Amirutzes un exemplu interesant de atitudine conciliatoare, ce-l va conduce în final chiar la convertire la islam.²⁸ Opțiunea sa pare a fi a unei părți a aristocrației bizantine, familia din care se trăgea Amirutzes (Iagaris) aflându-se în relații cu lumea musulmană încă de la începutul secolului al XV-lea. Astfel, Andronic Iagaris a fost ambasador al împăratului bizantin Ioan al VIII-lea (1425-1448) pe lângă sultanul Egiptului, iar după aceea pe lângă sultanul turc Murad al II-lea (1421-1451). Conform unuia dintre cronicarii asediului Constantinopolului, Leonard din Chios, un membru al familiei Iagaris a

arabe d'Istanbul, Topkapî Serai, Ahmet III 1896“, în *Jurnal Asiatique*, 268, 1980, p. 40, 56.

27. Pot fi amintiți aici: istoricul lui Mahomed al II-lea, Kritobulos, consilierii bizantini ai sultanului, Toma Katabolenos, Kiritzes, patriarhul Ghenadie Scolarul, numit de Mohamed al II-lea, sau membrii familiei Paleologilor, principii imperiali deveniți înalți funcționari otomani.

28. Despre viața și activitatea lui Amirutzes, vezi A. Argyriou, G. Lagarrigue, *Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la foi du Christ tenu avec le Sultan des Turcs*, în *Bizantische Forschungen*, 11, 1987, p. 29.

29. *Ibidem*, p. 34, 39, 40, 45, 46.

deturnat fonduri destinate refacerii zidului capitalei bizantine, fapt care a influențat negativ apărarea orașului. Cel mai sugestiv exemplu îl constituie însă legătura familială dintre Amirutzes și marele vizir al lui Mahomed al II-lea, Mahmud Pașa (erau veri). Se pare că această legătură de rudenie l-a adus pe Amirutzes în postura de *mare logotet* al Trebizondei, iar în acest context, capitularea din 1461 nu pare a fi întâmplătoare.

Rolul cultural al lui George Amirutzes a fost mai puțin duplicitar, el având un rol important în traducerea în arabă a unor lucrări ale lui Ptolomeu. Această muncă a fost pusă în practică de fiul lui Amirutzes, cunoscător al limbii arabe. Prin această inițiativă, el s-a alăturat practic grupului de scriitori bizantini, reprezentat de Sofianos, Dokeianos, Harmonios etc., ce ocupau un loc activ pe lângă sultan. La un moment dat, Amirutzes îl introduce pe Mahomed al II-lea într-una dintre lucrările sale intitulată *Dialog despre credința în Hristos*, prezentându-l drept un om iubitor de filozofie, care l-a acceptat pe bizantin fără rezerve în casa sa.²⁹ *Dialogul* lui Amirutzes, păstrat astăzi în limba latină, este o încercare de elaborare a unui limbaj comun, care să permită musulmanilor instruiți o înțelegere obiectivă a creștinismului. Precizarea era foarte importantă, pentru că musulmanii nu doreau să vadă în credința creștinilor decât o exaltare irealistă și o violare a *sensului comun* al crezului. Amirutzes numea *noțiuni comune* denominatorul reprezentat de conceptele și de limbajul filozofic, singurele care permit un dialog interreligios. Filozofia este un limbaj util, rațional, folosit de numeroși gânditori ai celor trei religii avraamice și recunoscută de mulți ca legitimă și compatibilă cu dogma.³⁰ Limita de manevră permisă lui Amirutzes este foarte strânsă, deoarece nu îi este admis să pună în paralel islamul și creștinismul: el trebuie să se limiteze numai la o apărare a credinței și să sporească interesul sultanului pentru creștinism. Textul redactat de el se adresează și nonmusulmanilor cărora sultanul le apare ostil punctelor de vedere creștine. Chiar dacă pot apărea discuții aprinse între cei doi, Mohamed îl asigură totuși pe Amirutzes că într-un cadru privat pot vorbi orice.

Concluziile dezbaterilor din *Dialogul despre credința în Hristos* lipsesc, dar tonul textului lasă deschisă posibilitatea unei înțelegeri între islam și creștinism. La rândul său, Amirutzes pare un artisan al colaborării turco-bi-

30. George din Trebizonda, *Martyrium Andreae de Chio*, în *P.G.*, vol. 161, 880.

31. Familia sa provenea de la Marea Neagră, George din Trebizonda văzând lumina

zantine pe plan politic și cultural, dar nu a acceptat o fraternizare religioasă excesivă, menajându-și compatrioții, destul de critici cu inițiativele sale oportuniste.

Ultimul filozof bizantin, menționat de noi, George din Trebizonda, face un pas înainte pe calea concilierii religioase. Apropiat al Amirutzes, aristotelician ca și el, George din Trebizonda a ocupat un loc important printre cei care au încercat să realizeze o apropiere reală între turci și bizantini în secolul al XV-lea. Prin originile și educația primită, el este apropiat de tradiția bizantină și umanismul italo-grec din Europa Occidentală.³¹ George din Trebizonda a participat la Conciliul de la Florența, iar în 1443, papa Eugeniu al IV-lea îl cheamă la Roma, încredințându-i catedra de filozofie și filologie. Se spune că reputația sa era atât de mare, încât avea auditoriu venit din Spania, Germania sau Franța. Urmașul lui Eugeniu al IV-lea, papa Nicolae al V-lea (1447-1455), a continuat colaborarea cu George din Trebizonda, încredințându-i traducerea mai multor opere din greacă în latină. Din păcate, angajarea sa în violente polemici cu Plethon și Bessarion sau vechiul său profesor Guarino din Verona l-a îndepărtat de la catedră și din Roma, găsim refugiu la Neapole în iunie 1453. Aici, el a compus un *Tratat* adresat lui Mahomed al II-lea care tocmai cucerise Bizanțul și a întreprins mai multe încercări pe lângă regele Neapolului, pentru a primi o funcție diplomatică la Istanbul. În cele din urmă, revine la Roma sub pontificatul papilor Calixt al III-lea (1455-1458) și Pius al II-lea (1458-1464).³²

În august 1464, un fost elev al lui George din Trebizonda, Pietro Barbo, a fost ales papă sub numele de Paul al II-lea. El i-a încredințat lui George o misiune diplomatică în Imperiul Otoman. După câteva luni petrecute la Constantinopol, fără a putea întâlni pe Mohamed al II-lea, dar aflându-se în contact cu apropiații sultanului printre care și Amirutzes, la întoarcerea sa la Roma este acuzat de activități proturce și închis mai multe luni.

zilei în aprilie 1395 în Creta. În această insulă, devenită posesiune venețiană în secolul al XIII-lea, studiile bizantine erau predate la începutul secolului al XV-lea de către personalități precum Ioan Simenonakis. După un prim ciclu de studii, George din Trebizonda la vârsta de 20 de ani pleacă în Italia (1416), la invitația senatorului Francesco Barbaro. Aici are posibilitatea să învețe latina, cu ajutorul unor profesori renumiți, Vittorino de Feltre și Guarino din Verona. După o scurtă perioadă petrecută în Creta, el a revenit în Italia, unde a predat greaca la Vicenza și la Veneția. Vezi J. Monfasani, *George of Trebizond, a Biography and a Study of his Rhetoric*, Leiden, 1976, p. 3-36.

32. J. Monfasani, *op. cit.* (prima parte a cărții).

33. A. Mercati, *La due lettere di Giorgio de Trebisonda a Maometto II*, în *Orientalia*

Cu privire la acest subiect avem mărturia lui Agostino de Rubeis, trimisul Milanului pe lângă papă. El spunea următoarele: „Un bărbat de șaptezeci de ani, cunoscător al limbilor greacă și latină, anul trecut, în cursul misiunii în Orient, a fost surprins făcând contrariul. La întoarcere au fost găsite asupra sa scrisori compromițătoare. El a dat informații turcilor și l-a încurajat pe sultan să invadeze Italia. El îl numea pe sultan *Stăpânul Universului*. El a avut și alte activități cu sultanul, deoarece a fost bine primit și a primit multe cadouri. Informat, papa l-a închis discret în palat, pentru a nu se face scandal, pentru că George fusese profesorul său de litere și avea respect pentru vârsta sa înaintată. Pe parcursul interogatoriului, el a recunoscut acuzațiile aduse, pentru că scrisorile găsite asupra sa îl incriminau. În timpul procesului, el a continuat să-l laude pe sultan spunând că ar fi trebuit să fie stăpânul lumii”.³³ În cele din urmă, George din Trebizonda a murit în 1472 sau 1473 la Roma, în vremea papei Sixt al IV-lea (1471-1484).

Prin trecerea în revistă a vieții sale, ne putem da seama că este destul de greu să-i reducem activitatea la unul din curente de gândire contemporane. Umanist bizantin, născut pe pământ venețian, cu o carieră construită și desfășurată în bună parte în Italia, familiarizat cu marii umaniști ai Italiei, filozoful a rămas totuși în contact cu țara de origine: partizan al unirii dintre Biserici elaborate la Ferrara-Florența, el s-a opus totuși unionistului Bessarion asupra unor probleme de ordin filozofic. George din Trebizonda a fost în relații amicale și cu prieteni ai sultanului, precum Amirutzes sau cu patriarhul de la Constantinopol Ghenadie Scolarul. Chiar dacă a fost prieten cu unii papi, el a visat la un imperiu universal condus de sultan. Această idee a fost exprimată de George din Trebizonda în lucrarea sa *Tratat despre concordanța dintre islam și creștinism*, elaborată la Neapole în 1453, unde se afla după plecarea precipitată din Roma și pare a fi o reglare de conturi adresată fostului său protector, papa Nicolae al V-lea.

Mahomed al II-lea, împărat „roman”

Cucerirea Constantinopolului de către Mahomed al II-lea l-a marcat profund în cariera sa pe George din Trebizonda. Latinofil convins până la

Christiana Periodica, 9, (1943), p. 65-68. Denumirea de *Stăpân al Universului* dată de George din Trebizonda sultanului era folosită în mod frecvent și sub alte forme: *Signoro del Mondo*, *Dominus Mundi*.

34. A. Mercati, *art. cit.*, p. 85-89; J. Monfasani, *op. cit.*, p.131-136.

această dată, el își schimbă brusc orientarea, angajându-se într-o cercetare pasionantă asupra posibilităților de înțelegere cu turcii pe baza unui compromis religios. Tratatul său adresat sultanului este datat iulie 1453, la două luni după cucerirea Constantinopolului. Atașamentul său intelectual față de cauza otomană l-a condus câțiva ani mai târziu la o angajare periculoasă pentru prestigiul său de erudit și care l-a costat chiar libertatea. El a scris două scrisori sultanului în 1466, din care putem observa în rezumat principalele idei ale sistemului său politico-religios.³⁴

Prima scrisoare a fost redactată la Galata, cartierul genovez al Constantinopolului, pe data de 24 februarie 1466. Filozoful se adresa „celui mai mare împărat roman care posedă tronul datorită virtuților pe care le are, victoriei pe care Dumnezeu i-a dăruit-o“. Altfel spus, Mahomed al II-lea este „un trimis al lui Dumnezeu printre oameni, căruia Providența i-a dăruit Constantinopolul și care conduce tot pământul... Din mai multe motive Mahomed este mai mare decât ceilalți cuceritori ai Antichității: Cyrus, Alexandru și Cezar: descendența sa este nobilă, deoarece își are originea în Ismael fiul lui Avraam...În plus față de Cyrus care a învins o lume prost organizată și fără o experiență de luptă, Marele Turc a supus națiuni puternice. Dumnezeu a investit același om cu atâta putere“.³⁵

Cea de a doua scrisoare este datată în anul 1466 și a fost redactată la Roma. Textul este și mai explicit decât primul, George din Trebizonda spunând că a vrut să câștige de partea ideilor sale și pe papă, și pe cardinali. Cuceritorul Constantinopolului este comparat cu marii cezari, apărători ai Bisericii, un fel de rege biblic însărcinat de Dumnezeu cu restabilirea credinței, a virtuților și a ordinii politice. Fragmentul are darul să-l informeze pe sultan despre locul exact pe care trebuie să-l ocupe în ochii creștinilor, în tradiția politică romană și în genealogia religioasă iudeo-creștină: pentru a-i conduce pe nonmusulmani, suveranul nu trebuie să uite că el este succesorul cezarilor și că se trage din Avraam. Practic, George din Trebizonda se consideră un fel de „consilier al problemelor creștinilor“.

„Dumnezeu ți-a dat Constantinopolul, capitala Imperiului Roman, tronul lui Constantin, pentru două motive: mai întâi, pentru că majestatea voastră îl imitați pe Constantin și apoi, în măsura în care puteți urma exemplul de a deține în propriile mâini *imperium* universal. Constantin nu se

35. A. Mercati, *art. cit.*, p. 87-88.

36. Michel Balivet, *op. cit.*, p. 20.

trăgea dintr-o veche familie imperială, dar Dumnezeu în mâna Căruia este întreaga putere i-a dat un Imperiu pentru care el a realizat aici, pe pământ, o singură credință și o singură Biserică. Datorită lui Dumnezeu, el și casa sa au domnit asupra Universului timp de mai multe veacuri³⁶. Autorul folosește argumentul analogiei istorice, frecvent în scrierile timpului: aceleași cauze, aceleași circumstanțe, aceleași rezultate. Urmează o viziune originală asupra rolului providențial al islamului în protejarea Bisericii: „...așa cum grecii în aroganța lor doreau să împartă Biserica, Dumnezeu a ridicat un suveran arab împotriva Bisericii Orientale...și când grecii s-au separat de Biserica Romană, Providența a desemnat Casa Sa să împlinească progresiv unitatea de credință, a Bisericii și a Imperiului. Dumnezeu i-a dat mai întâi Asia Mică, apoi grecii s-au îndepărtat de Biserică pe vremea împăratului Cantacuzin care era partizan al palamismului și strămoșii tăi au intrat în Europa. De aceea bizantinii, încercați de atâtea rele, s-au gândit să reunifice Biserica. Acest lucru nu l-au făcut din toată inima. O lume stupidă, pe care Dumnezeu a început s-o ignore. Iată cum Dumnezeu ți-a oferit Constantinopolul, înainte de a realiza, prin intermediul tău, unirea celor trei valori, credința, Biserica și Imperiul, într-o singură entitate³⁷”.

În linii mari, George din Trebizonda reia părerea unanimă a bizantinilor, conform căreia invazia turcă era un blestem divin destinat să pedepsească greșelile creștinilor. George folosește această perspectivă providențială, dar îi dă o altă greutate: domnia sultanului nu este cea a lui Antihrist, ci a unui unificator benefic; invaziile musulmane anterioare au fost doar niște etape pregătitoare instaurării unei lumi noi; musulmanii nu vin dintr-un „întuneric exterior“, ci supremația lor este anunțată de Scriptură³⁸.

În 1467, filosoful a scris un nou *Tratat* cu titlul: *Divinului Manuel care va fi regele universului*. Această lucrare needitată este practic o continuare a unui codex grec de la München, cu numărul 537 și care se intitulează *Despre slava veșnică a Autocratorului și a Imperiului său mondial*. Destinatarul nu era altul decât Mahomed al II-lea, chiar dacă numele îi este ascuns în spatele unor apelative precum „divinul Emanuel“ sau „împăratul universului“³⁹.

Chiar dacă asistăm în aceste scrieri la o încercare curajoasă de resus-

37. Aluzia este făcută în legătură cu disputa politico-religioasă din vremea împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzino din secolul al XIV-lea. Vezi și A. Mercati, *art. cit.*, p. 94-96.

38. Se aduce drept argument *Psalmul LXXI*, 15: „Și va fi viu și se va da lui din aurul Arabiei și se vor ruga pentru el pururea; toată ziua îl vor binecuvânta pe el“. George din Trebizonda spune că David ar fi adăugat „al Arabiei“ nu pentru că sultanul ar fi fost arab, el avându-și originile din Avraam prin Ismael, ci pentru că el a fost crescut în legea

citare a ideologiei imperiale romane, pusă pe seama sultanului, George din Trebizonda rămâne tributar unor umaniști contemporani, încercând să avansesze pe calea concilierii dogmatice dintre islam și creștinism. În acest sens, îndrăzneala sa teologică a depășit limitele atinse de gânditorii vremii sale. Singurul contemporan cu care poate fi comparat este cardinalul Nicolas Cusanus cu lucrarea *De pace fidei*, scrisă imediat după cucerirea Constantinopolului de către turci.⁴⁰ Scrierile lui George din Trebizonda, ultimul exemplu ales pentru prezentul studiu, constituie o ilustrare a iremediabilei neînțelegeri politice, culturale și religioase dintre cele două părți ale creștinătății, cea de cultură greacă și de tradiție bizantino-ortodoxă și cea de jurisdicție catolică și latină. Această fractură intercreștină, care s-a accentuat de-a lungul Evului Mediu prin schisme și cruciade, a condus la apropieri neașteptate între musulmani și bizantini, cei din urmă preferând „turbanul turcesc“ „mitrei pontificale“. În acest context politic, trebuie să înțelegem spiritul deschis al umanismului secolului al XV-lea, precum și demersurile unor personalități culturale bizantine evocate aici, care amintesc și de poziția conciliatoare manifestată de unii mistici musulmani față de creștini.⁴¹

arabă. Altfel spus, sultanul ca fiu al lui Avraam, a venit să restabilească legea avraamică, ceea ce este conform cu perspectiva islamică, care consideră religia lui Mahomed drept o restaurare a monoteismului original.

39. A. Mercati, *art. cit.*, p. 132-133, 223-225.

40. N. Cues, *La Paix de la Foi*, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1977.

41. Este vorba despre discipolii șeihului turc Bedreddin de Samavna (mort în 1416) care vorbeau despre unirea musulmanilor și a creștinilor. Ideile lor s-au răspândit în insulele Mării Egee aflate sub dominație genoveză și venețiană (Chios, Samos sau Creta). Vezi detalii la M. Balivet, *Islam mystique et Révolution dans les Balkans ottomans: vie du Cheikh Bedredân*, Istanbul, 1995.