

# Polyphemus in Anatolië

## Klassieke en islamitische cultuur in de middeleeuwen

ROLF STROOTMAN

*Summary:* This introductory article reviews debates on the transmission of Classical culture to the Islamic civilizations of the Middle Ages, referring also to the papers published in this special edition of *Lampas*. Starting with a discussion of the startling appearance of a Polyphemus-like creature in the Turkic epic *Kitabı Dede Korkut* and in the *Arabian Nights*, the author finally focuses on the question whether Greek scientific knowledge was transmitted to the West via the Islamic world, and whether the possible dissemination of Greek science through Arab agency may have been instrumental in the development of the Scientific Revolution in seventeenth-century Europe.

In de middeleeuwen huide in het oosten van Anatolië een gruwelijk monster. Depegöz was zijn naam: een mensenetende reus, zoon van een herder en een nimf, die vanuit zijn grot in een rots genaamd Slachterij een waar schrikbewind uitoefende over de nomadische Ogoez-Turken. Om zijn afgrijselijke vraatzucht te stillen eiste het monster van de Ogoezen een dagelijkse schatting van vijfhonderd schapen en twee mannen. Vele helden trokken tegen Depegöz ten strijde. Allen vonden de dood. Dit ging zo voort totdat op een dag de jonge held Başat, die meer op zijn sluwheid dan zijn spierkracht vertrouwde, de rots genaamd Slachterij beklom en de met schapen gevulde grot van Depegöz betrad. Wat er daarna voorviel wordt gedetailleerd beschreven in het achtste hoofdstuk van het *Boek van Dede Korkoet*, het middeleeuwse epos van de Anatolische Turken.<sup>1</sup> Başat hield het monster aan de praat en legde onderwijl de spies waarmee Depegöz gewoon was zijn schapen- en mensenvlees te roosteren in de oven:

De spies (...) werd gloeiend heet. Başat nam hem ter hand, sprak lofprijzingen uit voor Mohammed met de mooie naam en duwde de spies zo hard in Depegöz' oog dat hij zijn oog verloor. Hij slaakte zo'n luide kreet dat de bergen en stenen weerklonken. Başat sprong opzij en dook de grot in, te midden van de schapen.<sup>2</sup>

1 Het *Kitab-ı Dede Korkut* is bewaard gebleven in twee zestiende-eeuwse handschriften en werd vermoedelijk voor het eerst te boek gesteld aan het begin van de vijftiende eeuw op grond van oudere orale tradities. De citaten in dit artikel zijn afkomstig uit de mooie Nederlandse vertaling van Rik Boeschoten uit 2005. 'Grootvader Korkut' is de zanger (*aşık*) die de verschillende epische vertellingen declameert voor een vorst en diens entourage.

2 Boeschoten (2005: 166-7).

Ik vergat nog te zeggen dat Depegöz een *eenogige reus* was, of zo u wilt: een cycloop. Geheel blind geworden versperde hij de uitgang van de grot terwijl zijn schapen en geiten, die immers geweid moesten worden, een voor een langs hem naar buiten gingen. Wat er vervolgens gebeurde laat zich inmiddels raden:

Depegöz zei: “Kom op geitenbokken, leiders van de schapen, kom een voor een langs.” Ze kwamen een voor een langs en hij betastte de koppen van elk van hen. Hij zei: “Beste jaarlingen, en jij, mijn geluk, mijn ram met je zwarte snoet, kom langs.” Een ram kwam overeind en rekte zich uit. Plotseling wierp Başat een net over de ram, sneed hem de keel door en stroopte zijn huid af. Maar hij sneed zijn hoofd en staart niet los van de huid. Hij kroop zelf in de huid.<sup>3</sup>

En zo wist Başat te ontkomen aan Depegöz, die vanaf toen geen gevaar meer vormde voor de Ogoezen.

Een vergelijkbare episode komt voor in een bekend Arabisch verhaal: de derde reis van Sindbad, waarvan verslag gedaan wordt in de *Vertellingen van Duizend en één nacht*. In deze raamvertelling binnen een raamvertelling verhaalt Sindbad hoe hij met zijn metgezellen in een grot gevangen wordt gehouden door een reus die dagelijks een van de schipbreukelingen verslindt. Dit gaat zo door totdat Sindbad erin slaagt de reus, die hier dubbelogig is, beide ogen uit te steken met een verhitte puntige staak.

De parallellen met de Polyphemus-passage in de *Odyssee* zijn dermate evident, dat lange tijd niemand eraan twijfelde of dit verhaal was regelrecht afkomstig uit de *Odyssee*. In de bekende Amerikaanse avonturenfilm *The 7th Voyage of Sinbad* (Nathan Juran, 1958) heeft men daarom de Arabische ‘versie’ van het verhaal als het ware willen corrigeren door van de reus die Sindbad en de zijnen bedreigt een klassieke *eenogige* cycloop te maken (afbeelding 1). Dit *stop motion* monster werd vervolgens bepalend voor het moderne beeld van een cycloop: wanneer men met Google naar afbeeldingen zoekt van een ‘cyclops’ dan is het meest gevonden resultaat uitgerekend dit gedrocht uit een Amerikaanse *Duizend en één nacht*-verfilming, in tientallen verschillende gedaantes en poses (en maar hoogst zelden het schilderij *De Cycloop* van Odilon Redon).

Helaas voor onze ijverige filmmakers is de aanname dat het verhaal dat Sindbad vertelt op Homerus teruggaat waarschijnlijk niet juist. In dit themanummer van *Lampas* geeft Richard van Leeuwen een andere, meer plausibele verklaring voor de overeenkomsten tussen *Odyssee* en *Duizend en één nacht*. Literatuurhistorici gaan er al langere tijd van uit dat beide verhalen zo op elkaar lijken omdat ze teruggaan op een gemeenschappelijke bron. Hoewel in de filosofie een duidelijke overdracht heeft plaatsgevonden van het klassieke gedachtegoed op de Arabisch-islamitische traditie, concludeert Van Leeu-

3 Boeschoten (2005: 167).



Afb. 1 Een Arabische cycloop kijkt of zijn maaltijd al gaar is. Scène uit de Amerikaanse cultklassieker *The 7th Voyage of Sinbad* uit 1958.

wen, lijken in de belletrie de invloeden zeer beperkt te zijn gebleven: ‘Het is zelfs niet duidelijk of de Arabische literatoren de werken van Homerus hebben gekend, hoewel er in de achtste eeuw een gedeeltelijke vertaling in het Syrisch moet zijn gemaakt. Men vermoedt dat de Griekse dramatische en poëtische nalatenschap niet bij de Arabieren in de smaak viel, al blijven de redenen daarvoor onduidelijk.’ In zijn stuk gaat Van Leeuwen in op één uitzonderlijke vertelling onder de *Duizend en één nacht*-verhalen die misschien wél op de homerische literatuur teruggaat maar dan via een interessante omweg, namelijk de in de Arabisch-islamitische traditie wél hogelijk gewaardeerde Griekse filosofie: ‘een echo van de klassieke Griekse literatuur in neoplatonistische vermomming’.

### Van Grieks mirakel tot West-Europees wonder

De doorwerking van de klassieke cultuur in de middeleeuwse islamitische wereld is een controversieel onderwerp. Dat de vroege Arabische wetenschap en wijsbegeerte voortbouwden op Griekse kennis is op zichzelf tamelijk onomstreden. Maar de vraag in hoeverre de islamitische cultuur daarmee óók erfgenaam genoemd kan worden van de ‘Klassieke Beschaving’ ligt gevoeliger. Europeanen hebben dat idee van klassieke ‘erflaters’ in het verleden voor zichzelf bedacht. Nog gevoeliger is de vraag in hoeverre het bewaren van het klassieke erfgoed in het islamitische oosten en zuiden na de oudheid bijdroeg

aan het ontstaan van de Renaissance en vervolgens de Europese wetenschappelijke revolutie van de zeventiende eeuw. Die revolutie – rond figuren als Kepler, Galilei en Descartes – was net als de Industriële Revolutie die er later uit voortvloeide een uniek Europees fenomeen, al zien sommigen hier eerder een geleidelijk proces dan een plotselinge omwenteling.<sup>4</sup>

Het probleem is, dat de idee van een ‘Klassieke Beschaving’ ooit een rol speelde in de constructie van de Europese identiteit, met name in de context van de dominantie van het ‘Westen’ op het wereldtoneel die halverwege de achttiende eeuw begon. Mede om dit zogeheten ‘European Miracle’ te verklaren werd een ‘Griek Miracle’ geconstrueerd. In zijn recente boek *Why the West Rules – For Now*, dat gewijd is aan deze thematiek, vat de oudheidkundige Ian Morris dit proces als volgt samen:

[I]n trying to explain why the West was now coming to rule, some eighteenth-century intellectuals imagined an alternative line of descent for themselves. Two and a half thousand years ago, they argued, the ancient Greeks created a unique culture of reason, inventiveness, and freedom. This set Europe on a different (better) trajectory than the rest of the world.<sup>5</sup>

De uitvinding van de klassieke Griekse cultuur als een unieke en op zichzelf staande beschaving ging verder dan alleen het loskoppelen van het antieke Hellas van zijn contemporaine culturele omgeving. Het geschiedde nadrukkelijk in oppositie tot die omgeving – een tegengestelde ‘oosterse’ wereld die anders dan het Westen geen deel had aan de klassieke erfenis van Grieken en Romeinen. Waar de Oriënt vanaf de achttiende eeuw werd voorgesteld als despotisch, wellustig en bovenal indolent, daar dichtte men de oude Grieken deugden toe die geacht werden typisch Europees te zijn: rationalisme, vrijheidsdrang en ondernemingszin.<sup>6</sup> De oosterse, islamitische wereld kán helemaal geen erfgenaam zijn van het klassieke erfgoed omdat zij van meet af aan geconcipieerd is als een aan het klassieke erfgoed tegenovergestelde ‘ander’.

Daar denkt men nu genuanceerder over. De dagen zijn toch echt wel voorbij dat je nog kon zeggen dat de academische bestudering van klassieke cultuur ‘[is] located within and serves the purposes of Western self-understanding ... and the realization of Western identity’, zoals nog recentelijk beweerd werd door een Engelse historicus uit de postkoloniale school,<sup>7</sup> de school waarin de benadrukking van een tegenstelling tussen Oost en West een fundamentele rol speelt. De Oude Geschiedenis beperkt zich allang niet meer tot het ‘klassieke’ Griekenland en Rome maar omvat ook bijvoorbeeld de studie van de geschiedenis van het Jodendom of het Perzische Rijk, en betreft in toenemen-

4 Zoals Shapin (1996); vóór een revolutionaire omwenteling pleit Cohen (2007 en 2010).

5 Morris (2011: 14).

6 Zie voetnoot 2 bij mijn artikel ‘Mehmet Caesar’ in deze *Lampas*.

7 McCaskie (2012: 64).

de mate zelfs China bij het onderzoek. De oosterse invloed op de Griekse cultuur is door boeken als Walter Burkerts *Die orientalisierende Epoche* (1984) en Martin West's *East Face of Helicon* (1997) gemeengoed geworden. En ook dat raakt alweer achterhaald nu uit de culturele antropologie het besef komt overwaaien dat 'culturen' permeabele en veranderlijke entiteiten zijn die zich niet goed laten afbakenen, zoals vooral duidelijk begint te worden in het debat over het 'Hellenistische' Midden-Oosten, waar de artificiële antithese van Grieks en Oosters geen recht doet aan de gecompliceerde culturele interactie die daar plaatsvond.

Toch is er een vraag die de gemoederen blijft bezighouden. Dat is de vraag in hoeverre de klassieke West-Europa via de middeleeuwse islamitische wereld bereikten. Vooral over het *belang* van die overdracht voor het ontstaan van het moderne Europa, en dan met name het moderne wetenschappelijke wereldbeeld, wordt in het post-9/11 tijdperk danig getwist. Aan de ene kant zijn er auteurs die een radicale breuk propageren tussen de klassieke en de islamitische wereld. Zo wijdde enkele jaren terug Bojana Mojsov een monografie aan de ondergang van het klassieke Alexandrië, waarin zij met onverholven oriëntalistische stereotypering beweert dat met de verovering van Alexandrië door de Arabische veldheer 'Amr ibn al-As in 641 'the power of ignorance driven by Faith ushered in 1,000 years of silence'.<sup>8</sup> Genuanceerder is Sylvain Gouguenheim die in een in 2008 gepubliceerd pamflet betoogde dat in middeleeuws Europa de klassieke Griekse wetenschappelijke teksten altijd aanwezig zijn gebleven en direct vanuit het Grieks in het Latijn vertaald werden, in de hoop zo aan te tonen dat Europa zijn wetenschappelijke renaissance geheel en al aan zichzelf te danken had, zonder tussenkomst van Perzen en Arabieren.<sup>9</sup>

Lijnrecht hiertegenover staan recente titels van John Freely (2009), Jonathan Lyons (2009) en Jim al-Khalili (2010): populariserende boeken met weinig subtiele subtittels als 'How Greek Science Came to Europe Through the Islamic World', 'How the Arabs Transformed Western Civilization' en 'How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance'. Deze auteurs slaan van de weeromstuit door naar het andere, rooskleurige uiterste. Tussen beide uitersten in vinden we een onderzoeker als Kevin van Bladel, die nauwgezet de invloed onderzoekt van Griekstalige pseudo-Egyptische hermetische wijsheid uit Romeins Egypte op de islamitische natuurfilosofie zonder zich al te veel om eventuele politieke implicaties te bekommeren, en de Nederlandse hoogleraar geschiedenis van de wiskunde Jan Hogendijk die veel gepubliceerd heeft over invloed van Griekse mathematici op de middeleeuwse Iraanse wiskunde.<sup>10</sup>

8 Mojsov (2010: 116).

9 Gouguenheim (2008).

10 Zie met name Van Bladel (2009). Cf. Belting (2011), die betoogt dat de voor de Renaissancistische beeldende kunst zo belangrijke theorie van het perspectief teruggaat op wiskundige werken uit het elfde-eeuwse Bagdad.

Het probleem is, dat je er met het laten zien van continuïteit op zichzelf nog niet bent. Je moet ook bewijzen dat die klassieke kennis Europa inderdaad via de islamitische wereld bereikte, dus dat er daadwerkelijk overdracht plaatsvond, én dat deze overdracht van bepalende invloed was op het ontstaan van het moderne wereldbeeld. Freely, van huis uit natuurkundige, besteedt daaraan misschien nog wel de meeste aandacht, en gaat al halverwege zijn boek uitgebreid in op de vertalingen van het Arabisch naar het Latijn die in de Late Middeleeuwen tot stand kwamen.

### De Klassieke oudheid in drie vertaalslagen

In zijn spraakmakende boek *De herschepping van de wereld* uit 2007 heeft de Utrechtse historicus Floris Cohen veel oog voor de belangrijke rol die de Arabieren speelden in het behoud van de Griekse ‘erfenis’. Cohen onderscheidt drie beslissende momenten waarop het Griekse wetenschappelijke erfgoed na de oudheid werd overgeplant in een nieuwe culturele context. De eerste keer was in de tweede helft van de achtste eeuw, toen de Abbasidische kalief al-Mansûr in zijn nieuwe hoofdstad Bagdad Griekse wetenschappelijke handschriften verzamelde, en in het Arabisch liet vertalen: een heuse ‘vertaalbeweging’ die ook onder zijn directe opvolgers doorzette, zoals Robert Woltering laat zien in zijn bijdrage aan deze *Lampas*. Volgens Woltering deed al-Mansûr dit mede in competitie met de christelijke Byzantijnse keizers, die van hun hoofdstad Constantinopel eveneens een verzamelaars van oude Griekse kennis (en cultuurschatten) hadden gemaakt. Het feit dat de natuurwetenschappen in de Arabische wereld in deze tijd ook wel werden aangeduid met de term ‘Griekse wetenschappen’ (*‘ulûm Yûnânîya*) laat zien dat er een zeker besef bestond van een klassiek erfgoed. Het lijkt er dus op dat de islamitische kalief claimde de ware erfgenaam van die klassieke cultuur te zijn – in weerwil van de gelijkkluidende pretenties van de ‘Romeinse’ keizer in Constantinopel.<sup>11</sup> ‘Het is een vreemde gewaarwording voor de hedendaagse lezer’, schrijft Woltering, ‘moslimse Arabieren die hun godsdienst en beschaving in het logisch verlengde plaatsen van de Griekse Oudheid, en de christelijke cultuur beklagen om religieus obscurantisme.’ In haar bijdrage ‘Nergens slimmer dan in Spanje’ gaat Remke Kruk vervolgens in op de grote invloed die Griekse theorieën en concepten hadden op het Arabische denken over de natuur in de tijd van de grote ‘vertaalbeweging’. De natuurfilosofische opvattingen van denkers als Hippocrates en Aristoteles oefenden een diepgaande

11 Indachtig het uitgangspunt dat ‘the historian’s task is to complicate, not to clarify’, dat een van mijn leermeesters, H.S. Versnel, mij aanleerde – het citaat is van Jonathan Z. Smith (1978: 129) – voeg ik hier graag aan toe dat het Byzantijnse Rijk in deze zelfde periode, in competitie met de Abbasiden, opmerkelijk genoeg velerlei (post-Sasanidische) Perzische elementen incorporeerde in de eigen imperiale iconografie; zie daarover Walker (2012).

invloed uit op de Arabische wetenschap van de middeleeuwen. Er werden zelfs pogingen gedaan om het Griekse geloof in causaliteit in overeenstemming te brengen met de goddelijke voorzienigheid.

De tweede overplanting die Floris Cohen bespreekt, vond plaats op het Iberisch schiereiland in de context van de christelijke *Reconquista* van Moors Spanje. Met Toledo als belangrijkste centrum werden vanaf de twaalfde eeuw Griekse teksten die in Arabische vertaling bewaard waren gebleven op last van de nieuwe christelijke heersers vanuit het Arabisch in het Latijn vertaald. Vervolgens vonden deze teksten hun weg naar West-Europa en naar geleerden als Thomas van Aquino. Waar zowel islamitische als christelijke geleerden vooral geïnteresseerd in waren, was het gedachtegoed van Aristoteles.

Overigens was het niet alleen Spanje waar destijds deze tweede vertaalslag gemaakt werd: ook de kruisvaarders die in de twaalfde en dertiende eeuw delen van de Levant beheersten droegen bij aan het in het Latijn vertalen en naar het westen brengen van Griekse teksten die in het Arabisch bewaard waren gebleven. Michele Campopiano beschrijft in zijn bijdrage aan deze *Lampas* een fascinerende variant van dit procedé: de *Sirr al-asrār* (Het Geheim der Geheimen), een Arabisch traktaat over het koningschap, werd rond 1230 in het Heilige Land door een zekere Filips van Tripoli in het Latijn vertaald omdat het geschrift werd *toegeschreven* aan Aristoteles. Als *Secretum Secretorum* kende het een ongekende populariteit in middeleeuws Europa, en beïnvloedde daar het denken van onder anderen Roger Bacon. Maar het Arabische manuscript van de pseudo-Aristotelische vorstenspiegel die door Filips vertaald werd, heeft – afgezien van enkele onmiskenbare Griekse invloeden (men ziet er graag de invloed in terug van Aristoteles' *Nicomachaeïsche Ethica*) – hoofdzakelijk een Perzische achtergrond.<sup>12</sup> Campopiano laat zien dat Aristoteles, de archetypische filosoof in zowel Oost als West, de ideale verbindingsfiguur was die het mogelijk maakte om ook *islamitisch* gedachtegoed te verspreiden binnen het Latijnse christendom.

Een soortgelijke brugfunctie vervulde ook Alexander de Grote, de vorst aan wie Aristoteles *Het Geheim der Geheimen* zou hebben opgedragen. Net als Aristoteles was Alexander in de middeleeuwen een symboolfiguur in zowel het islamitische Oosten als het christelijke Westen.<sup>13</sup> Hij was de 'ideale vorst' die even gemakkelijk kon worden ingepast in een christelijke als een islamitische reconstructie van de geschiedenis (afbeelding 2).<sup>14</sup> In haar bijdrage

12 Van Bladel (2004). Voor mogelijke Hellenistische invloeden op de heerserideologie van het Sasanidische Rijk, waarin *Het Geheim der Geheimen* geworteld is, zie Strootman (2013), cf. Al-Azmeh (1997).

13 Zie bijvoorbeeld Noll (2004), die laat zien dat het al in de oudheid populaire verhaal uit de Griekse Alexanderroman (2.41.8-10) waarin Alexander in een mandje voortgetrokken door griffioenen naar de hemel vliegt (maar door hemelse krachten wordt tegengehouden) in middeleeuws Europa soms werd uitgelegd als prefiguratie van de hemelvaart van Christus; zie ook Schmidt (1999). Over Alexander in de Arabische traditie zie Doufikar-Aerts (2010), en meer algemeen Stoneman (2010).

14 Zie ook het laatste artikel in deze *Lampas*.

over de Arabische Alexanderroman gaat Faustina Doufikaar-Aerts nader in op het ontstaan van de rijke oosterse Alexandertraditie – een traditie die zich behalve in het Arabisch ook manifesteert in het Ethiopisch, Perzisch, Osmaans Turks, verscheidene Centraal-Aziatische talen, Mongools en zelfs Maleis. Interessant is, dat de Arabische Alexanderroman niet direct teruggaat op de oorspronkelijke van Pseudo-Callisthenes, maar primair gebaseerd lijkt te zijn op een christelijke Syrische versie uit de late oudheid. Wisselwerking tussen christelijke en islamitische Alexandertradities in het Midden-Oosten ligt voor de hand. Zoals Doufikaar-Aerts laat zien, belijdt Alexander in het latere Midden-Oosten een generiek soort monotheïsme dat wel Arabisch maar niet specifiek christelijk of islamitisch is – in beide tradities vereert Alexander *Allāh*, ‘God’.

Alleen de joodse Alexanderlegenden die opgetekend werden in Talmoed en Mishnah, geven de vorst een rol in een meer gespecificeerd judaïsme, bijvoorbeeld het verhaal in de Babylonische Talmoed (*Sanhedrin* 91a) waarin Alexander het voor de joden opneemt wanneer slinkse Egyptenaren een vergoeding eisen voor alle spullen die het volk Israël meenam tijdens de Uittocht uit Egypte.

Het derde moment dat Cohen onderscheidt is de tijd rondom de val van Constantinopel in 1453. Byzantijnse geleerden en geestelijken zouden voor de opmars van de Osmanen uit naar het westen gevlucht zijn, vooral naar Italië, met medeneming van een schat aan boeken. Later zouden de onverschillige Turken ook Europese reizigers boeken uit kloosters en paleizen hebben laten meenemen. Op die manier kwamen de Griekse geschriften die de Byzantijnen bewaard hadden als het ware vrij voor de westelijke christenheid. Maar de voorstelling van de christelijke Byzantijnen als een soort ‘Guardians of Hellenism’ tegenover de barbaarse Turken die daaraan geen boodschap hadden wordt hier misschien wat al te sterk aangezet. De Grieken waren in de vijftiende eeuw minder massaal anti-Turks dan het hedendaagse Griekse nationalisme het graag ziet. Een recente studie laat zien dat de tegenstelling



Afb. 2 *Iskander onderzoekt de Oceaan. Zestiende-eeuwse Noord-Indiase miniatuur.*



christelijk-islamitisch van veel minder groot belang was dan politieke tegenstellingen tussen de Byzantijnse Grieken onderling. Dit speelde bijvoorbeeld een rol in Thessalonike, waar vóór de uiteindelijke val van deze stad in 1430 interne conflicten tussen sociale groepen ertoe leidden dat een deel van de Griekse bevolking toenadering tot het Osmaanse sultanaat zocht om een einde te maken aan de gehate overheersing door de Venetianen, die in 1423 door de rijke elite de stad waren binnengehaald.<sup>15</sup> De integratie en participatie van Grieken in het Osmaanse Rijk is ook zichtbaar in de vroege Osmaanse architectuur, die met name in westelijk Anatolië een sterk Byzantijns karakter draagt.<sup>16</sup>

Een in de verte vergelijkbare visie ligt ten grondslag aan een studie van Avner Ben-Zaken die de Middellandse Zee in de vijftiende en zestiende eeuw voorstelt als een drukbevaren netwerk van interactie waarin een voortdurende ‘circulatie van kennis’ plaatsvond tussen oost en west en noord en zuid. Dit model lijkt mij realistischer dan het ‘clash of civilization’-beeld dat christendom en islam concipieert als twee streng gescheiden werelden. Ook in de middeleeuwen was de grens tussen ‘oost’ en ‘west’ permeabel, als zo’n grens *überhaupt* bestond. Een geleidelijke overgang tussen culturen lijkt toch wel wat waarschijnlijker dan het idee van een ijzeren gordijn *avant la lettre*. Het model van Ben-Zaken biedt daarmee een alternatief voor de wat krasse voorstelling van Cohen en anderen die het door de Arabieren bewaarde erfgoed op een tweetal momenten als het ware schoksgewijs naar het westen laten overstromen, te weten Spanje in de twaalfde eeuw en Constantinopel na 1453.

Het artikel waarmee we dit themanummer besluiten behandelt de Egeïsche wereld gedurende deze laatste periode en laat zien hoe het vroege Osmaanse hof zich wel degelijk bekommerde om het klassieke erfgoed. Sultan Mehmet II, de veroveraar van Constantinopel, kende de *Ilias*, vereenzelvigde zich met Alexander de Grote, en discussieerde een aardig woordje mee op het gebied van de Aristotelische filosofie. Cruciaal is dat Mehmet zijn grote voorbeeld Alexander zal hebben beschouwd als een figuur die meer thuis hoorde in zijn eigen Iraans georiënteerde cultuur dan in het christelijke West-Europa.

### Conclusie: continueren, overdragen en weer doorgaan

Het zou vreemd zijn als de wereld van Grieken en Romeinen *niet* gelijkelijk zou doorwerken in de *gehele* Mediterrane wereld: elke voorafgaande cultuur

15 Necipoğlu (2009). Het artikel dat u nu leest werd geschreven in Thessaloniki, een stad met een gemengd christelijke, islamitische en joodse geschiedenis waar de auteur en diens collega F. van den Eijnde korte tijd verbleven voor het verzorgen van het derdejaars onderzoeksseminar ‘Macedonië’ van de Universiteit Utrecht en het Nederlands Instituut in Athene.

16 Ousterhout (1995).

werkt door in de navolgende. En altijd is er ook verandering. Bovendien behoren tot dit erfgoed niet enkel de filosofie, kunst en literatuur maar bijvoorbeeld ook sociale structuren, opvattingen over eer en familie, textielproductie, watervoorziening, volksgebruiken en bijgeloof. Wie ook dergelijke zaken in oenschouw neemt zal al gauw zien dat de overgang van het Romeinse Rijk naar het islamitische kalifaat in de zesde eeuw helemaal zo'n grote breuk niet was, al is het alleen maar omdat de bevolking van Noord-Afrika en het Nabije Oosten tot in de negende eeuw in meerderheid christelijk bleef.<sup>17</sup>

Nu de Nabij Oosterse invloeden op de Griekse cultuur zoveel duidelijker zijn dan voorheen snappen we ook dat overeenkomsten met de *Odyssee* (of andere Griekse mythen) nog geen bewijs vormen voor directe verwantschap. Wat dat betreft laten we ons minder dan voorheen een rad voor ogen draaien door het aloude geloof in een 'Griek Miracle', het West-Europese paradigma van een op zichzelf staande Helleense cultuur met een geheel eigen karakter. Aan het begin van dit inleidende essay beschreef ik de Turkse sage van de held Başat die de 'cycloop' Depegöz versloeg door hem met een verhitte spies het oog uit te steken. Hier mag iets vergelijkbaars vermoed worden als in het geval van de mensenetende reus uit de 'Derde reis van Sindbad', ook al valt het in de Anatolische context niet uit te sluiten dat tot het geheel der volksverhalen dat daar de ronde deed ook lokale Griekse tradities behoorden. Maar dat laatste verandert niets aan het beeld van rondreizende verhalen die wel verwant zijn maar daarom nog niet hoeven terug te gaan op een homerische oerversie.

Eerder in dit artikel werd de vraag gesteld of de overdracht van klassieke natuurwetenschappelijke kennis via de Arabische wereld van invloed was op de Wetenschappelijke Revolutie in Europa. Dát de Arabisch-islamitische wereld klassieke kennis in zich opnam valt moeilijk te ontkennen. Dat er vervolgens overdracht plaatsvond lijkt ook wel zeker, al zijn de meningen verdeeld omtrent de vraag in welke mate dat gebeurde en de vraag wat daar het belang van was.

Onbeantwoord bij de huidige stand van het onderzoek en het debat blijven twee centrale vragen. De eerste vraag is in hoeverre de transmissie van klassiek erfgoed van 'Oost' naar 'West' daadwerkelijk bijdroeg aan het ontstaan van de Wetenschappelijke Revolutie in West-Europa, en dus aan de Europese voorsprong op de rest van de wereld. En als je ervan uitgaat dat die invloed inderdaad heel groot was, zoals onder meer Freely (2009) en al-Khalili (2010) zeker menen te weten, dan is de tweede vraag waarom zo'n wetenschappelijke revolutie dan niet in het islamitische Midden-Oosten ontstond (om van de Renaissance maar helemaal te zwijgen). De islam als godsdienst zat daarbij niet per se in de weg.<sup>18</sup> Het ligt voor de hand om te vermoeden dat het andere

17 Wat natuurlijk weer interessante vragen oproept betreffende (1) de mogelijke doorwerking van de klassieken in de *christelijke* cultuur in het islamitische Midden Oosten, en (2) de daarmee samenhangende mogelijke uitwisseling tussen christenen en moslims op dit gebied; de enige publicatie die bij mijn weten consequent aandacht besteedt aan althans dat eerste punt is Debié (2009).

18 Zie het artikel van Kruk in deze *Lampas*.

historische factoren geweest moeten zijn die leidden tot de wetenschappelijke en industriële revoluties en de uiteindelijke dominantie van het Westen in de wereld in de periode van circa 1750 tot 2000.

Misschien is het goed om hier het laatste woord te laten aan Floris Cohen, wiens werk immers een leidraad vormde in dit artikel, ook al zet hij naar mijn smaak de tegenstellingen tussen oost en west misschien wat al te sterk aan. Cohen vraagt zich terecht af of de Griekse wetenschappelijke manier van denken echt zo essentieel was voor de ontwikkeling van de Europese wetenschap. Misschien zat gedurende de middeleeuwen die Griekse manier van denken wetenschappelijke doorbraken zelfs wel in de weg. De Griekse, en dan vooral de Aristotelische benadering van de natuur was immers intellectueel: empirische waarnemingen dienden ter onderbouwing van het reeds bestaande theoretische model. In de moderne westerse natuurwetenschap is het precies andersom: eerst is er het experiment en daarna komt pas het verklaringsmodel om de resultaten te duiden. Uiteraard was de wetenschappelijke omwenteling in de zeventiende eeuw niet mogelijk geweest zonder de Aristotelische nadruk op empirie en het mathematisch fundament van de Alexandrijnse wiskunde.<sup>19</sup> Maar de echte doorbraak kwam pas toen Europese geleerden als Kepler en Galilei erin slaagden zich los te maken van de oude Griekse denkwijzen die in de middeleeuwen zowel de islamitische als de christelijke natuurfilosofie gedomineerd hadden.

Universiteit Utrecht, Departement Geschiedenis en Kunstgeschiedenis,  
Drift 6, 3512 BS, Utrecht  
r.strootman@uu.nl

## Bibliografie

- al-Azmeh, A. 1997. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London/New York.
- Belting, H. 2011. *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*, Cambridge en Londen.
- Ben-Zaken, A. 2010. *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560-1660*, Baltimore.
- van Bladel, K. 2004. 'The Iranian characteristics and forged Greek attributions in the Arabic *Sirr al-asrār* (*Secret of Secrets*)', *Mélanges de Beyrouth* 57, 151-72.
- van Bladel, K. 2009. *The Arabic Hermes; From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford/New York.
- Boeschoten, R. 2005. *Het Boek van Dede Korkoet. Vertaald, geannoteerd en uitgeleid door Rik Boeschoten*, Amsterdam.
- Burkert, W. 1984. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg.
- Cohen, F. 2007. *De herschepping van de wereld. Het ontstaan van de moderne natuurwetenschap verklaard*, Amsterdam.

19 En dan in het bijzonder de meetkunde van Euclides, wiens werk aan de basis stond van de middeleeuwse islamitische wiskunde en tijdens de Renaissance ook in West-Europa invloedrijk werd, cf. Rose (1975).

- Cohen, F. 2010. *How Modern Science Came Into the World: Four Civilizations, One Seventeenth-Century Breakthrough*, Amsterdam.
- Debić, M. (ed.). 2009. *L'histoire syriaque*, Parijs.
- Doufikaar-Aerts, F.C.W. 2010. *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes to Suri*, Leuven.
- Freely, J. 2009. *Aladdin's Lamp: How Greek Science Came to Europe Through the Islamic World*, New York.
- Gouguenheim, S. 2008. *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil.
- al-Khalili, J. 2011. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*, Harmondsworth.
- Lyons, J. 2009. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, Londen.
- McCaskie, T.C. 2012. "As on a darkling plain": Practitioners, publics, propagandists, and Ancient historiography', *Comparative Studies in Society and History* 54.1, 145-73.
- Mojsov, B. 2010. *Alexandria Lost: From the Advent of Christianity to the Arab Conquest*, Londen.
- Morris, I. 2011. *Why the West Rules – For Now: The Patterns of History and What They Reveal About the Future*, Londen.
- Necipoglu, N. 2009. *Byzantium Between the Ottomans and the Latins*, Cambridge.
- Noll, T. 2005. *Alexander Der Große in Der Nachantiken Bildenden Kunst*, Mainz.
- Ousterhout, R. 1995. 'Ethnic identity and cultural appropriation in early Ottoman architecture', *Muqarnas* 12, 48-62.
- Rose, P.L. 1975. *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians From Petrarch to Galileo*, Droz.
- Schmidt, V.M. 1999. 'Alexander de Grote als wonderbaarlijke (lucht)veroveraar. Alexander in de beeldende kunst van de Middeleeuwen', *Lampas* 32.2, 90-109.
- Shapin, S. 1996. *The Scientific Revolution*, Chicago.
- Smith, J.Z. 1978. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden.
- Stoneman, R. 2010. *The Legends of Alexander the Great*, 2de herziene druk, Londen.
- Strootman, R. 2013. 'Hellenistic imperialism and the ideal of world unity', in C. Rapp & H. Drake (eds.), *The Transformation of City and Citizenship in the Classical World: From the Fifth Century BCE to the Fifth Century CE*, Cambridge.
- Walker, A. 2012. *The Emperor and the World: Exotic Elements and the Imaging of Middle Byzantine Imperial Power, Ninth to Thirteenth Centuries C.E.*, Cambridge/New York.
- West, M.L. 1997. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.